

IL PENSIERO POLITICO
DI
GIOV. BATTISTA TUVERI

(UN MONARCOMACO SARDO DEL SECOLO XIX)

DISCORSO

letto il 15 Novembre 1914 per la solenne inaugurazione dell'anno accademico
nella R. Università di Cagliari dal

Prof. GIOELE SOLARI



CAGLIARI
PREMIATO STABILIMENTO TIPOGRAFICO PIETRO VALDÈS
1915

AI

COLLEGGI DELLA FACOLTA' GIURIDICA CAGLIARITANA

1912-1915



Signori,

Devo alla bontà dei colleghi, all'indole soprattutto del tema, l'onore di parlare a voi, con liberi sensi, con nobiltà di intendimenti, qual si conviene al luogo, alla circostanza solenne, al significato altamente educativo dell'opera e della vita di G. B. Tuveri che di libertà e di nobiltà di sentimenti fu esempio e maestro. (1) È una pagina e delle più gloriose del vostro risorgimento politico e morale che con G. B. Tuveri viene ad essere ricordata e riprodotta; e se ciò avviene per opera mia pensate al desiderio mio vivissimo di corrispondere in modo degno alla fiducia dei colleghi, di mostrare l'affetto riconoscente che mi legano a questa terra per molti aspetti ancora da voi stessi ignorata.

Il nome di G. B. Tuveri deve riuscire particolarmente gradito a voi, giovani, perchè l'averne conservato la memoria e il culto nella indifferenza manifesta, nell'ostilità latente delle autorità accademiche e non accademiche, è precipuo vanto degli studenti di questo Ateneo. Prima ancora che del Tuveri fosse sospettato il valore scientifico, prima ancora che il suo nome, fatto simbolo di protesta contro ingiustizie antiche e nuove, fosse invocato ad esprimere nella sua forma più pura l'anima sarda repubblicana, voi ne afferraste con felice sicuro intuito l'alto valore morale.

È storia di ieri, ma è storia vostra e generosa. Non appena fu nota la morte improvvisa del Tuveri, gli studenti di questa Università, raccolti in assemblea, nominavano un comitato di dieci membri, perchè avvisasse ai mezzi migliori per onorarne la memoria. (2) E il comitato aprì tra gli studenti una sottoscrizione per una lapide e una corona da apporsi nel civico cimitero. Giovanni Bovio dettava l'epigrafe e inviandola scriveva: « Per le « ragioni da me significate nel giornale *La Tribuna*, aveva « fermo di non più scrivere epigrafi personali; e vada « poi per eccezione questa a G. B. Tuveri nel quale onorate « uno che fu veramente filosofo » (3). Filosofo, aggiungiamo noi, nel senso antico quando filosofo era sinonimo di saggio e la filosofia era soprattutto sapienza civile.

La cerimonia dello scoprimento si svolse imponente e commovente per concorso di giovani, di insegnanti, di popolo (4). Malgrado l'invito, le autorità non intervennero; fu deplorata l'assenza del Rettore (5). Il rifiuto soprattutto della bandiera indispose gli animi dei giovani e per poco le loro proteste non degenerarono in tumulto; certo essi non pensarono che con la loro assenza le autorità bene interpretavano l'animo del Tuveri, che tutte le autorità ebbe in disdegno. In compenso voi udiste la parola ispirata perchè sincera di Felice Uda, anima eletta di poeta, che alla grandezza morale dell'amico e del maestro estinto, elevò col suo discorso monumento non passeggero (6). Nè può dirsi che il tempo abbia sostanzialmente modificato il giudizio morale che allora fu fatto del Tuveri, il quale ha preso definitivamente posto tra quegli uomini che alla generazione del nostro risorgimento parvero meglio incarnare l'ideale della perfezione e suscitare l'entusiasmo etico del popolo. Più che la privata virtù poté allora l'attività rivolta ad un fine di progresso civile. E

questa attività, che tutte le altre forme di attività in sè comprendeva e di sè informava, ebbe in sommo grado il Tuveri, che volle essere e fu veramente maestro di libertà e di giustizia civile al popolo sardo, nel periodo storico in cui esso risorgeva da secolare servitù. Questo ideale egli perseguì costantemente senza titubanze, senza falsi riguardi, senza transazioni, senza mire di ambizione, col sacrificio di personali e domestici interessi. (7) Egli poté giustamente dire di sè: « Posi la filosofia, la religione, la storia, la politica, l'economia a servizio della libertà ». (8) Nella prefazione ai *Sofismi politici*, non senza amarezza per la solitudine morale in cui si svolgeva l'opera sua di educazione civile, scriveva: « Fedele alle abitudini di tutta mia vita, io non piegherò nè a destra, nè a sinistra; e sia pure per farsi notte innanzi sera su questo mio libro ». Tale è la figura morale dell'uomo che le autorità vollero ignorare, e che voi, giovani, onoraste a pochi mesi dalla morte con un giudizio che la critica storica più severa deve oggi confermare.

*
* *

A questa prima fase di significato essenzialmente morale, succede nella storia della fama del Tuveri, anche una volta per l'iniziativa della gioventù studiosa, la fase che potremmo chiamare politica, poichè fu soprattutto la fede politica del Tuveri la causa che provocò nuovo consenso di menti, nuovo entusiasmo di animi intorno al suo nome e all'opera sua.

Si inizia questa fase verso il 1891 colla fondazione del *Circolo letterario Tuveri*, circolo che di letterario non aveva che il nome; di fatto mirava nell'animo dei giovani promotori a far opera di propaganda democratica e repub-

blicana (9). Non può certo dirsi che tale propaganda si svolgesse secondo le direttive e gli insegnamenti del Tuveri, la cui fede politica non fu, nè allora, nè poi, compresa in ciò che aveva di proprio, ma fu generalmente confusa con ciò che aveva in comune con altre direzioni del pensiero democratico militante. Poichè se democratico e repubblicano fu il Tuveri, lo fu a suo modo, lo fu soprattutto come poteva esserlo un sardo di quell'età, repubblicano cioè, ma non unitario come il Mazzini, federalista, ma non monarchico come il Gioberti del 48, o ateo come il Cattaneo e il Ferrari. Comunque sia di ciò, questo è ben certo che nessun serio contributo alla conoscenza del pensiero politico del Tuveri si ebbe da parte del *Circolo letterario*, ma solo ammirazione per l'uomo, desiderio vivo di eternarne la memoria, non già, come sarebbe stato desiderabile, curando una nuova edizione delle sue opere, ma con un monumento-ricordo da erigersi in Collinas (10). Devesi al senno e alla provata abilità del Sindaco d'allora e d'oggi, se le ragioni ideali delle onoranze furono affermate in seno alla rappresentanza comunale di Cagliari di fronte alle intemperanze di coloro che a Collinas sfruttarono la memoria del Tuveri a scopo di opposizione politica elettorale (11).

Coll'inaugurazione del monumento-ricordo avvenuta il 28 aprile 1895, si chiude il periodo delle pubbliche manifestazioni e intorno al Tuveri e all'opera sua si fa il silenzio. Già nel 1900 un'ammiratore poco sereno parlava di lui come di un dimenticato (12). Vano riuscì qualche anno dopo il tentativo di richiamare intorno al Tuveri l'attenzione del pubblico italiano sotto l'egida del Circolo repubblicano Carlo Cattaneo di Milano (13). Questi ed altri tentativi del genere ispirati alla ammirazione per l'uomo, al consenso nella sua fede politica più che al

desiderio di penetrarne il pensiero, nulla aggiungono alla fama del Tuveri, il quale, è bene affermarlo, non è un dimenticato, ma semplicemente un ignorato. Egli vive nella mente e nel cuore de' suoi concittadini, ma il suo pensiero politico rimane sempre avvolto in un religioso mistero. Eppure in esso egli concentrava tutte le sue speranze mentre con riluttanza e solo per sentimento del dovere, o per dura necessità della vita accettò il mandato politico, coprì cariche amministrative, divenne giornalista. Il suo pensiero politico era così poco noto, che quando nel 1884 si iniziò contro di lui procedimento penale per aver fatto l'apologia di Oberdan, non senza meraviglia fu rilevato dalle autorità inquirenti che da oltre trent'anni egli sosteneva indisturbato la dottrina del tirannicidio, tanto da farne l'idea centrale della sua speculazione politica (14).

Nulla più amareggiò il Tuveri dell'insuccesso librario delle sue opere. A pochi mesi dalla pubblicazione del *Trattato* nel 1851, scrivendo al fratello materno, rilevava l'imbarazzo economico in cui lo ponevano le fallite speranze della sua opera. (15) Pochi anni dopo in occasione di certe sue originali osservazioni sulla gastronomia sarda in rapporto con quella di altre regioni italiane, scriveva: « Io credo che un trattato di gastronomia mi frutterebbe più del mio trattato di buona memoria » (16). Della seconda sua opera principale pubblicata nel 1871 col titolo: *Della libertà e delle caste*, non riuscì a esitare che pochissime copie. La delusione fu tale che si propose di non più scrivere (17). E quando, passati dieci anni, si indusse a pubblicare i *Sofismi politici* contrasse un debito che lasciò in eredità ai figli (18).

Dei suoi insuccessi come scrittore egli solea dar la colpa alla « incuriosità » dei suoi concittadini, alla loro indifferenza per tutto ciò che fosse patrio. » I sardi,

scriveva fin dal 1850, poco amano di leggere i libri stranieri, niente i nostrali » (19). Ed altrove: « Far lo scrittore in Sardegna, parlando col dovuto rispetto, è porsi a suonare un cembolo senza corde » (20). Se il Tuveri nutrì mai l'illusione di trarre un qualche vantaggio economico dai suoi libri, certo, dalla sorte ad essi toccata, doveva rimanere dolorosamente deluso. Nè ciò può recar meraviglia se si pensa che il successo commerciale di libri di scienza è quasi ovunque, e non solo in Sardegna, in ragione inversa del loro valore intrinseco.

D'altra parte l'indifferenza rimproverata dal Tuveri ai suoi concittadini mal si concilia colle costanti, generali attestazioni di stima per l'opera sua di studioso. Pochi scrittori possono come lui vantare intorno all'opera propria, in patria e fuori, tanto e così unanime consenso. La sua coltura larga e profonda, frutto di lunghe, ostinate letture, congiunta a un raro equilibrio di mente, ad una non meno rara drittura di giudizio, gli assicurò per molti anni in Sardegna una incontrastata autorità, di cui si valse costantemente a vantaggio della sua isola e dei suoi concittadini. Il suo epistolario inedito, per quanto frammentario e incompleto, ce lo fa conoscere in rapporto con le più spiccate personalità che onorarono in ogni campo la Sardegna nella seconda metà del secolo XIX, (21) mentre sappiamo della stima in cui era tenuto dalle maggiori menti della democrazia italiana dal Mazzini al Macchi, dal Campanella al Rosa (22). Questa specie di dittatura intellettuale e morale liberamente consentita e nobilmente esercitata, rivela la considerazione in cui era tenuto non solo l'uomo, ma lo studioso, la cui scienza ritenevasi capace di tradursi in norme direttive della vita.

Nell'ambiente stesso universitario che il Tuveri, a conservare intera la sua indipendenza, disdegnò, non mancarono

gli ammiratori. Molti antichi allievi di questo Ateneo possono farne fede: attraverso il paterno insegnamento del Prof. Soro essi impararono a conoscere il Tuveri, ad amare con lui la causa della libertà e della giustizia (23). Neppure può dirsi sia mancato all'opera scientifica del Tuveri il favore del pubblico non famigliare cogli studi; lo provano le accoglienze favorevoli della stampa periodica italiana ai suoi lavori (24) e soprattutto la leggenda della traduzione del suo *Trattato* in diverse lingue straniere, leggenda che ritorna insistente presso gli ammiratori poco illuminati e alla quale il Tuveri stesso nei suoi appunti autobiografici mostrò di prestar fede (25).

Eppure le doglianze del Tuveri avevano un fondamento di verità. Malgrado la considerazione di cui godeva, malgrado l'affetto riverente che lo circondava egli era e si sentiva un solitario nel suo stesso paese. Se ebbe amici devoti, ammiratori ardenti, non ebbe seguaci, nè poteva averli. Per riprendere la sua metafora, al cembolo non mancavano le corde, ma alla mano dell'artista mancava la capacità di farle vibrare all'unisono coi tempi mutati. Era l'uomo che pensava e scriveva in vecchio stile sardo, che espresse l'idea democratica in veste antica, qual si conveniva alle condizioni storiche di quest'isola prima della sua fusione, per non dire confusione, con la più grande patria italiana (26).

Si comprende allora, come sulle nuove generazioni l'opera del Tuveri dovesse produrre un senso di religioso stupore analogo a quello che proviamo di fronte a certi avanzi indecifrabili di un passato lontano, di cui ci sfugge colla memoria dell'origine, la ragione di essere. Tanto più si impone intorno a questi preziosi frammenti di un'età scomparsa l'opera dello studioso per trarne i germi di vita che possono in sè celare. L'opera del Tuveri non è

di quelle che lasciano delusi gli studiosi, o che si sgretolano sotto l'azione della critica. La sua solidità scientifica è pari a quella morale e politica. Chi si spinge oltre la forma archeologica che ricopre l'opera sua e la sottrae allo sguardo superficiale, vede delinearsi tutta una dottrina politica, ben nota agli studiosi di diritto pubblico per l'importanza teorica e pratica che ebbe nella seconda metà del cinquecento. È la dottrina dei monarcomachi.

Quando in una serie d'articoli occasionali (i soli del resto che possiamo con onore citare) il Prof. Soro volle risalire alle fonti del pensiero politico tuveriano, egli si arrestò agli enciclopedisti e ai giusnaturalisti, cioè a quegli scrittori da cui i nostri istituti di diritto pubblico e privato ripetono ancora il loro fondamento filosofico (27). Se ciò fosse il Tuveri troverebbe posto col Beccaria, col Filangieri, collo Spedalieri, col Romagnosi tra i rappresentanti dell'illuminismo giuridico italiano che fu, per l'influenza francese, razionalista nei metodi, democratico nei fini. Ma a ciò si oppone, tra l'altro, l'elemento teologico che nella dottrina politica del Tuveri spiega una parte essenziale e predominante. Siamo pertanto ricondotti al periodo storico che precedette il giusnaturalismo, quando il pensiero democratico cresceva ancora all'ombra della teologia. La nostra interpretazione dell'opera del Tuveri ne attenua sensibilmente l'influenza sullo svolgimento moderno del pensiero democratico, ma ne accresce l'interesse storico, poichè ci trasporta ai tempi in cui la religione forniva le armi più terribili al trionfo della causa democratica fino a consigliare e legittimare l'uccisione individuale del tiranno. Mette conto vedere come e perchè la dottrina dei monarcomachi, da secoli dimenticata e superata, risorga in Sardegna nel secolo XIX, quivi ritrovando con le condizioni favorevoli di sviluppo, l'uomo capace

di richiamarla in vita, di farne strumento di lotta contro il principio monarchico anche se larvato o se attenuato nelle forme di governo rappresentative.

*
* *

Nelle scienze morali come in quelle della natura scopo ultimo dell'indagine è l'eliminazione del caso, dell'arbitrario, dell'accidentale, è la visione del reale nell'unità del suo principio. Ma mentre tale unità si attua per la natura mediante il nesso causale meccanico dei fatti, per le scienze morali è raggiunta mediante la legge dei fini, per la quale la multiforme attività umana sembra svolgersi secondo un ordine ideale prestabilito. Più che a spiegare ciò che è avvenuto, le scienze morali mirano a preparare il fatto, a valutarlo. Coordinare cause e fini, necessità e libertà, natura e spirito, comprenderli in una più alta unità, è il compito specifico della speculazione filosofica.

In base al postulato finale la storia è realizzazione progressiva e imperfetta di valori e di fini pensati ed elaborati dallo spirito. Potrà lo storico erudito limitarsi a constatare i fatti, a rilevarne il nesso esteriore empirico, ma il filosofo deve rifarsi all'idea per la quale la storia acquista valore e significato.

Se pertanto la ricerca di un fine può sembrare superflua a chi studia la natura, essa si pone come esigenza imprescindibile per la conoscenza dell'ordine morale e giuridico. L'indifferenza rispetto al fine non può ammettersi quando sono in gioco i nostri interessi più vitali, quando si tratta di giudicare, di riformare le istituzioni che ci reggono, di scegliere i mezzi al raggiungimento del nostro benessere individuale e collettivo.

Il fine a cui l'umanità tende nella sua esistenza

storica può riassumersi nella formula: attuare il regno della libertà mediante la giustizia. Chiarire questa formula è porre le premesse teoretiche per la soluzione del problema politico. La filosofia speculativa ci insegna che la libertà è essenziale allo spirito come la gravità alla materia, ma che essa esiste solo come un ideale, la cui traduzione nell'ordine pratico è il risultato di una lenta laboriosa conquista. Lo stato naturale, contrariamente ai vaneggiamenti sentimentali del Rousseau, è stato di ingiustizia, per il predominio della forza brutale, degli istinti sfrenati, delle azioni e dei sentimenti feroci; esso è l'antitesi assoluta della libertà. I vincoli nei quali le leggi sembrano costringere da ogni lato l'attività dell'uomo civile, solo per un equivoco possono considerarsi limiti posti alla libertà; essi sono limiti posti all'istinto, all'arbitrio, al capriccio individuale; come tali sono piuttosto la condizione per cui nasce la libertà. Progredire è per un certo senso snaturarsi, è creare un ordine umano di tanto superiore all'ordine naturale, di quanto la ragione sovrasta sul senso, l'incoscienza sulla coscienza, la libertà sulla necessità.

Ma umanizzarsi significa anche e soprattutto associarsi, significa stringere in vincoli sempre più saldi gli individui e le collettività. Ed ecco porsi l'esigenza logica della giustizia, la quale della libertà nel suo svolgersi in forme e direzioni individuali e collettive, costituisce la regola e la misura. La storia è il campo aperto in cui con alterna vicenda tendenze naturali e aspirazioni razionali contendono; essa segna del processo di umanizzazione le fasi successive e progressive. In nessun momento della sua esistenza la vita storica rappresenta il trionfo integrale e definitivo della libertà secondo le esigenze ideali della giustizia; ma in ogni momento gli

elementi in lotta si compongono in una sintesi provvisoria la quale riassume e fissa il progresso raggiunto e prepara le vie dell'avvenire. La giustizia nelle forme storiche del diritto, rappresenta appunto il compromesso tra le forze contrastanti; tra la natura e la libertà, tra la forza cieca e la ragione illuminata si interpone simbolo di pace, di armonia, di equilibrio, per quanto instabile e relativo, l'ordine giuridico. L'uomo e l'umanità non potendo perseverare in uno stato di natura subumano, non potendo vivere la morale sovrumana, convengano nell'ordine giuridico intermedio, che è lo stato più propriamente umano, in cui le contraddizioni del nostro essere profondo coesistono in un sistema di equilibrio relativo, sostenuto da efficaci mezzi coattivi.

L'ordine giuridico si attua e si mantiene nello Stato che è l'organizzazione coattiva della collettività ai fini del diritto. Col formarsi dello Stato si pone il problema politico il quale è tutto nel rapporto di sovranità che si stabilisce tra chi governa e chi è governato. Le soluzioni storiche di tale rapporto sono in relazione al grado di libertà e di coscienza raggiunto dai soggetti che lo costituiscono, personificati nel sovrano e nel popolo. Anche nell'ordine politico può dirsi che il progresso sia determinato dal passaggio dalla sovranità naturale, di fatto, alla sovranità razionale fondata sulla volontà del sottoposto ed esplicantesi secondo il diritto.

Nell'antico Oriente, osservò l'Hegel, uno solo era libero e perciò sovrano, il despota. Dei due termini del rapporto di sovranità l'uno, il popolo, era una massa informe assente; rimaneva illimitata e arbitraria la volontà del sovrano. Il rapporto di sovranità appare interamente spiegato nei suoi elementi in Grecia, dove cittadini liberi e coscienti con esclusione degli schiavi, dominati, per

una supposta necessità naturale, dal senso e dall'appetito, si organizzano politicamente nella breve cerchia di una città in vista di un fine etico e scelgono i governanti capaci di guidarli con virtù e secondo giustizia. Il difetto della concezione consisteva nell'intendere il diritto e lo Stato come strumenti dell'ordine morale, nel dare contenuto e valore etico agli istituti giuridici. Ciò spiega le caratteristiche della speculazione politica greca: l'ostinata ricerca di un fine etico dello Stato; l'indifferenza verso le forme di governo, considerate come semplici mezzi variabili secondo i luoghi e le circostanze; l'odio contro la tirannide, monarchica o democratica, intesa assai più come esercizio immorale che come acquisto illegittimo del potere, da combattersi come una mostruosa inversione di mezzi e di fini, anche col tirannicidio e coll'insurrezione. Nessuna meraviglia, se agli antichi fece difetto il concetto giuridico di sovranità. Re e popolo più che sovrani sono membri di un organismo etico, sono strumenti di un ordine oggettivo non posto dalla volontà, ma appreso dalla ragione; ad essi pertanto non possono competere diritti ma solo doveri. (28)

Il problema politico pertanto era posto e risolto dagli antichi in termini che più non possono valere per la nostra coscienza giuridica. Non tutto però della loro concezione andò perduto; attraverso i secoli tenebrosi del Medio Evo, nell'imperversare generale della tirannide, la tradizione politica classica si illumina di nuova luce, ritorna coll'insistenza di un ricordo nostalgico, mantiene viva la fede in un ordine politico di libertà e di giustizia, non nemico del popolo, ma strumento benefico della sua elevazione morale.

Nel Medio Evo l'umanità sembra rivivere dalle sue stesse rovine. In quest'età che parve di dissoluzione e

fu invece di ricomposizione e di preparazione, si agitano confusi e tumultuosi i germi di una nuova civiltà. Il progresso nella storia come nella natura (se dobbiamo credere al De Vries) è ben più l'opera di rivoluzione che non di evoluzione. Ciò appare anche più evidente nel dominio politico per l'importanza degli interessi e degli elementi che in esso si contrastano. La sovranità naturale nella forma di una signoria di fatto contro il diritto risorge nel Medio Evo, come conseguenza di uno stato permanente di lotta e di violenza. Il sovrano ha in sé, nella forza di cui dispone il titolo e la giustificazione del suo potere che il sistema feudale consolida trasformandolo in un diritto patrimoniale analogo alla proprietà, trasferibile ed ereditario.

Ma il trionfo della sovranità dispotica non è più così pacifico come nel passato. Nella massa dei governati l'ideale cristiano ha risvegliato le coscienze, ha proclamato l'uguaglianza di tutti gli uomini, e se ha svalutato gli interessi terreni ha acuito il senso della dignità umana, della libertà interiore. L'ordine politico sotto l'influenza e la preminenza dell'ordine religioso perde ogni ragione di fine. Il rapporto di sovranità si complica e si trasforma; da un lato tra il sovrano e il popolo si pone, supremo moderatore di entrambi, il principio divino personificato; dall'altro la sovranità prende forma e significato di una funzione morale o, come dicevasi, di un *munus*, di un pubblico *officium*. S. Paolo getta le basi della nuova dottrina proclamando l'origine divina e la natura etica della sovranità. Con S. Agostino sul limitare del Medio Evo, lo Stato non è più che una istituzione diabolica e la Città di Dio può ben celebrare i suoi trionfi sulle rovine della città terrena. (29).

Ma l'idra del dispotismo non si acqueta e all'ombra

della religione, col valido aiuto della sottile dialettica medioevale, si afferma in nuove ingannevoli forme.

Già nel secolo undecimo l'ideale di un ordinamento etico e religioso dell'umanità è scomparso e i due supremi poteri, il religioso e il civile, non mirano oramai che a sopraffarsi, a instaurare in nome di Dio e nell'interesse proprio una monarchia assoluta universale. Entrambi aspirano alla *plenitudo potestatis*, entrambi si atteggiavano a rappresentanti diretti della divinità in terra. Evidentemente tornava loro più comodo rispondere direttamente a Dio che non agli uomini. Al popolo, estraneo e indifferente alla lotta, non rimase che la scelta dell'oppressione minore. (30).

Nel secolo dodicesimo teologi e giuristi, nell'intento di guadagnare il popolo alla loro causa, vanno proclamando e difendendo il principio della sovranità popolare. (31) Non durarono fatica i teologi a presentare tale principio in armonia col dogma e colle tradizioni cristiane. Il culto di Aristotele per opera loro restaurato, la storia del popolo ebreo esaltato come il popolo eletto, le massime dell'antico e del nuovo Testamento fornivano validi argomenti e per quei tempi decisivi in favore della sovranità popolare. Lo stesso Cristianesimo era tutto penetrato di spirito democratico nella dottrina, nelle istituzioni, nell'ordinamento esteriore. La massa dei fedeli direttamente o per mezzo dei Concili interveniva nella nomina dei papi, dei vescovi, nella definizione dei dogmi. L'assolutismo papale solo dopo lunghi contrasti sul finire del Medio Evo nel Concilio di Costanza (1418) riuscì a consolidarsi in seno alla Chiesa. Cacciato dal cattolicesimo romano lo spirito democratico cristiano, doveva riparare nelle Chiese protestanti. I giuristi non furono da meno dei teologi nel pro-

clamare e difendere la sovranità popolare sul fondamento del diritto romano.

È interessante seguire il processo logico col quale difensori delle parti contendenti riuscirono, prendendo le mosse dalla sovranità popolare, a legittimare le aspirazioni della Chiesa e dell'Impero alla dominazione universale. Servì allo scopo l'idea di un patto di sovranità, alla cui formazione non fu sui teologi estranea la reminiscenza biblica del patto intervenuto tra Dio e il suo popolo, auspice Mosè (32). In Giovanni di Salisbury, a mezzo il secolo XII, abbiamo i primi accenni a una teoria politica, in cui il popolo, in rappresentanza della divinità, addivene alla istituzione dello Stato, in conformità alle leggi della Chiesa e alle aspirazioni papali (33). Ma la teoria arriva a completo sviluppo un secolo dopo per opera di S. Tommaso, il quale fonda esplicitamente lo Stato sopra un atto di volontà umana e da ciò trae argomento in favore della supremazia della Chiesa, la quale è invece istituzione immediata di Dio. Se pertanto preso in sè e in senso assoluto ogni potere, secondo l'antico principio teocratico, deriva da Dio, in senso relativo e concreto, osserva S. Tommaso, è costituito dal popolo il quale nel costituirlo non conosce altro limite che la legge morale e religiosa rappresentata dalla Chiesa. Mentre il popolo esercita il suo potere *jure divino*, il principe lo esercita *jure divini et humani*, sottostando quindi a una duplice limitazione in corrispondenza alla duplice destinazione dell'umanità (34). Con che si feriva a morte il dispotismo imperiale, mentre si consolidava il dispotismo ecclesiastico. La logica scolastica, più che a risolvere le questioni, mirava a moltiplicarle e sarebbe ozioso rilevarlo se ai contrasti logici non fossero corrisposti contrasti

reali. Più che a persuadere il vero tale logica mirava a giustificare interessi; sotto l'apparente aridità della forma sillogistica, si agitavano le passioni più veementi e implacabili.

In ciò s'incontrava con la logica giuridica, la quale movendo dalle stesse premesse della sovranità popolare e del patto di sovranità, con procedimenti analoghi di pensiero, riuscì a conseguenza affatto opposta. Se il popolo è sovrano, se il rapporto di sovranità è un rapporto contrattuale tutta la questione riducevasi alla questione giuridica della interpretazione del patto. Per tal modo la questione, sottratta al dominio morale e religioso era abilmente portata dai giuristi sul terreno loro proprio. E il patto di sovranità che sarebbe intervenuto tra il popolo e il principe, i giuristi intesero come vera e propria *translatio* o alienazione di potere, per cui la *plenitudo potestatis* dal popolo che ne è investito *jure divino*, passa per contratto al principe e chi dà volontariamente non può ripetere. E come i teologi invocavano in appoggio alla loro tesi l'autorità della Bibbia, così i giuristi invocarono l'autorità non meno accetta nel Medio Evo del diritto romano, risuscitando la nota *lex regia* secondo la quale il popolo avrebbe conferito al principe *omne suum imperium et potestatem* (35).

La teoria della *translatio* divenne per tal modo la tesi preferita dai difensori dell'assolutismo imperiale; l'accorse Dante, ed ebbe per sè l'appoggio di giuristi di gran fama, tra cui Bartolo e Baldo. Alla teoria della *translatio* fu contrapposto dagli avversari la tesi della *concessio* con la conseguente *limitata potestas* e le discussioni si svolsero aspre e interminabili, coll'unico risultato di dare al dispotismo forma e giustificazione giuridica.

La sovranità riconosciuta al popolo non aveva

ad altro servito che a ribadirne le catene. Col suo diritto sovrano il popolo non riuscì a premunirsi neppure contro gli eccessi del dispotismo, proprio in un'epoca in cui si andava affievolendo l'influenza morale della Chiesa nell'ordine politico. Quivi più che altrove i principii contano in ragione della coscienza e della volontà con cui sono fatti valere. Tale coscienza e volontà mancarono al popolo nel Medio Evo. Ne fa prova l'idolatria generale per il principio monarchico. (36). L'eccellenza del quale facevasi derivare dall'essenza stessa delle cose, ordinate in guisa da formare un solo regno di cui Dio è il monarca. Sull'immagine dell'universo il corpo politico doveva costituire un organismo compatto sotto l'azione unificatrice della volontà. L'unione dei voleri non parve praticamente possibile, se non mediante la volontà di un solo. L'amore per l'ordine, per l'unità fu nella speculazione medioevale in ragione diretta del disordine e della confusione dominanti nella realtà. Nè alla infatuazione monarchica fece ostacolo il principio della sovranità popolare. Per esso e per il patto politico che ne conseguiva, il popolo si spogliava di ogni potere in favore del sovrano. Discrepanze sorsero, ma sulla natura ed estensione del patto, non sulla forma monarchica ereditaria di governo. Ora se monarchia e sovranità popolare potevano coesistere in antico, quando il monarca era elettivo e sotto il controllo vigile e diretto della collettività degli uomini liberi, se nell'età moderna le sopravvivenze monarchiche più non costituiscono un ostacolo insormontabile all'affermazione dell'idea democratica, per il sistema ingegnoso di mezzi e di controlli trovati dalla scienza politica in difesa del cittadino, nel Medio Evo il sovrano, a parte le influenze classiche imperialiste, comunque derivasse il suo potere, direttamente

da Dio o indirettamente per mezzo del Papa o del popolo, era sempre il rappresentante di Dio in terra e sull'immagine della divinità giuristi e teologi foggiarono il suo potere. Ne risultò un potere personale, dispotico, indipendente, sciolto da ogni freno giuridico, contro i cui eccessi al cittadino, nella prima fase della lotta intrapresa per la difesa dei suoi diritti fondamentali, non rimase che l'arma terribile del tirannicidio.

*
* *

La coscienza democratica moderna ripete le sue origini lontane, dalla lotta sostenuta contro il Medio Evo imperiale e papale e fu coscienza di ribellione contro il principio di autorità, fu coscienza di affermazione dei diritti dell'uomo nell'ordine religioso e politico. Più che la legge della continuità storica, serve a intenderla e a spiegarla la legge dei contrasti storici. L'interessamento per la causa popolare dimostrato dagli Scolastici non deve autorizzare ad ascriverli senz'altro tra i precursori della democrazia, mentre le loro invocazioni ai diritti del popolo rientrano in un sistema politico e religioso che è l'antitesi perfetta dell'ordinamento politico e religioso, che l'età posteriore intese come democratico. Finchè il popolo e il suo diritto sovrano servono alla consolidazione dell'ideale teocratico, o di un sistema assoluto di governo, noi siamo fuori del movimento democratico.

Quest'ultimo deve apparire, a chi va oltre la superficie delle cose, intimamente legato al più largo movimento di emancipazione dell'individuo dai vincoli e dagli organismi tradizionali, movimento che si rivela nell'ordine del pensiero col Nominalismo fin dai primordi del secolo XIV,

si traduce colla Riforma e Contro-riforma nell'ordine religioso, irrompe colla Rivoluzione nell'ordine politico.

Il nominalismo di Scotus e di Occam riabilita contro il realismo tradizionale l'individuale concreto, nel quale si ricerca oramai quell'essenza delle cose che l'età precedente aveva invano cercato negli universali. E mentre questi ultimi appaiono astrazioni mentali (*flatus vocis*) senza contenuto reale, l'individuo riafferma come categoria logica la sua realtà e la sua preminenza, così nell'ordine teoretico, come nell'ordine pratico.

Senonchè la dottrina democratica nella sua formazione storica, presenta due fasi che non si possono confondere senza pericolo di equivoco e di errore. In una prima fase, compresa nel periodo storico che corre tra Marsilio da Padova nei primordi del secolo XIV e i monarcomachi, (fine dal secolo XVI) essa non modifica i termini del problema politico e ne tratta coi criteri e procedimenti logici medioevali. L'avversario è combattuto con le stesse armi, la lotta si svolge sullo stesso terreno. Ma se la veste è sempre antica, lo spirito è profondamente mutato. La tradizione religiosa e civile, la Bibbia e il diritto romano, la teologia e la dialettica medioevale, che già avevano fornito argomenti in favore della teocrazia, sono dagli scrittori democratici poste a servizio esclusivo della causa popolare.

In questo primo periodo il problema della libertà religiosa costituì la ragione del movimento democratico, e solo indirettamente e subordinatamente fu discusso il problema politico. Prima ancora che per la libertà politica esteriore, i popoli celebrarono la loro rinascita alla vita moderna, lottando per la libertà di coscienza. Il primo stimolo a creare ordinamenti politici a base veramente democratica fu il bisogno di salvaguardare la

libertà di credere e di pensare contro l'onnipotenza del principe. E tale bisogno fu acuito dalla riforma religiosa, la quale, spezzando l'unità della Chiesa cattolica, aveva creato la possibilità di molteplici chiese in seno allo stesso Stato. Di qui il problema nuovo dei rapporti delle varie professioni religiose col sovrano, il quale nella pienezza dei suoi poteri si arrogava il *jus reformandi*, cioè il diritto di imporre la propria fede religiosa anche se in contrasto con quella seguita dai sudditi. La questione religiosa si trasformava per tal modo in una quistione politica, in quanto portava a discutere i limiti del dovere di obbedienza da un lato, del potere sovrano dall'altro. E la questione interessava ugualmente cattolici e protestanti, che divisi nel resto, dovevano trovarsi uniti nel combattere le pretese esorbitanti e tiranniche dei governi assoluti (37). Per i mezzi suggeriti a salvaguardia dei diritti del popolo contro gli eccessi del sovrano, gli avversari dell'assolutismo regio ebbero nome di monarcomachi. La dottrina dei quali si distingue per la vivacità della forma, per lo spirito polemico che la anima, più che per la novità dei principii o dei metodi seguiti. Nelle sue linee fondamentali, è contenuta nel *Defensor pacis* (1325) di Marsilio da Padova, il quale a principio del secolo XIV, all'ideale teocratico di S. Tommaso, a quello imperialista di Dante contrappose un ordinamento politico rigidamente democratico. (38). Sotto la pressione degli avvenimenti storici, i monarcomachi non fecero che dar corpo e sistemazione definitiva al pensiero democratico nella sua prima fase di formazione, ne svolsero i principii fino alle conseguenze estreme, lo tradussero in un programma politico d'azione. La parte essenziale e caratteristica della loro dottrina, può raccogliersi intorno ai due fondamentali concetti del patto di sovranità e del tirannicidio. (39).

*
* *

Il patto di sovranità era nelle tradizioni della speculazione politica del Medio Evo, di cui riflette la tendenza a personificare i concetti astratti, a creare dualismi per artificiosamente comporli. (40). Nell'assoluta incapacità di assorgere a una concezione unitaria e giuridica dello Stato, gli scrittori politici dell'età di mezzo concepirono lo Stato diviso da due principii contrastanti, il re e il popolo e come termine d'unione immaginarono un patto destinato a regolarne i rapporti. Per tal patto i due principii, il monarchico e il democratico (che nell'ordine politico, secondo un ravvicinamento famigliare agli scrittori dell'epoca, riflettono l'opposizione logica tra l'uno e il molteplice, tra l'individuale e l'universale) si incontrano, senza fondersi in una superiore unità. Sulla natura del patto di sovranità profondi furono i dissensi: gli assolutisti lo intesero ora come un patto di alienazione incondizionata di potere da parte del popolo, ora come un patto di usufrutto: nell'un caso il diritto del sovrano partecipa del carattere assoluto del diritto di proprietà, nell'altro caso il sovrano ha i poteri dell'usufruttuario. Dei fautori della sovranità popolare, gli uni parlano di una *concessio* revocabile, gli altri, e tra questi i monarcomachi, di un patto di *mutua obligatio*. (41). Per i monarcomachi il popolo nel concludere il patto, nell'imporre a sè dei vincoli, ha in vista il suo particolare interesse, per cui il sovrano che agisca fuori e contro le condizioni e le finalità del patto, perde perciò solo ogni diritto all'obbedienza. I diritti del sovrano si estendono tanto quanto la volontà del popolo, la sua obbligazione è assoluta, mentre quella del popolo è condizionata e sta solo in quanto il

sovrano mantiene fede al patto. Nella dottrina dei monarcomachi la sovranità popolare non è la premessa, ma è la conseguenza del patto di sovranità. In ciò sta una delle caratteristiche del loro sistema. (42). Il dogma della sovranità popolare diventa per essi un principio giuridico. La sovranità è un rapporto derivato, non originario; nè può concepirsi la sovranità del popolo, prima del patto che la riconosce e la garantisce.

Era anche nella logica della dottrina dei monarcomachi la forma repubblicana di governo; e se in omaggio alla tradizione secolare e per ragioni di opportunità parvero aderire alla monarchia temperata da ordini rappresentativi, avvertirono la corrispondenza teorica della repubblica coi principi professati. Se, come i monarcomachi riconoscevano, «*princeps singulis maior, universis minor*» la repubblica esisteva di fatto, come la forma di governo naturale (43). Popolo sovrano e repubblica, osserva il Boucher, sono due concetti che si convertono l'uno nell'altro (44). Del resto la questione della forma di governo non preoccupò gran fatto i monarcomachi, per i quali il capo dello Stato, comunque eletto, più che sovrano è un funzionario alle dipendenze e sotto il controllo diretto o indiretto del popolo. Certo è che nei monarcomachi, la monarchia ha perduto il posto d'onore che da Aristotele in poi occupava tra le forme di governo (45). A difenderla il gesuita Mariana non trovò di meglio del ragionamento sofistico di S. Tommaso fondato sul rapporto di opposizione colla tirannide. Se questa è la pessima delle forme di governo, la sua contraria, cioè la monarchia, non può essere che ottima: *Optimo enim pessimum opponatur necesse est* (46). La causa della monarchia poteva considerarsi perduta, se alla sua difesa bastavano siffatte argomentazioni.

La dimostrazione giuridica della sovranità popolare

non era ancora al tempo dei monarcomachi, argomento sufficiente di verità (47). Era indispensabile avesse per sé l'appoggio delle autorità riconosciute, quali la Bibbia, il diritto romano, la testimonianza della storia così ecclesiastica come civile. L'alleato più sicuro e autorevole era sempre la Bibbia, soprattutto per i monarcomachi protestanti. L'ordinamento politico del popolo ebreo aveva il valore di un ordinamento modello, da cui dovevasi trarre norma per l'ordinamento politico di ogni tempo e di ogni popolo. Il *jus regis* esposto da Samuele, passi del Deuteronomio, dei Proverbi, della Sapienza, le leggi di *crimenlese* e delle consacrazioni, il testo dell'epistola di S. Paolo ai Romani, fornirono specialmente argomenti pro e contro la tesi preferita. E dalla interpretazione dei testi biblici si passava a quelli del *Corpus juris*, alle testimonianze dei Padri della Chiesa, e da ultimo agli esempi ricavati dalla storia sacra e profana. Il senso di religioso rispetto per i testi sacri, per l'antichità classica, per le tradizioni storiche, dava agli argomenti derivati da queste fonti particolare valore. Una testimonianza nuova, una nuova interpretazione di un testo nuovo, provocava discussioni interminabili, polemiche vivaci. Discussioni e polemiche che possono parere oziose a chi non pensa che in esse era in gioco la libertà stessa dei popoli.

*
* *

In rapporto col patto di sovranità fu risolto dai monarcomachi il problema della tirannide e dei mezzi atti a reprimerla (48). Il Medio Evo giudicava della tirannide con criterio essenzialmente etico-religioso. Nè l'antichità classica ebbe della tirannide un diverso concetto. Per Platone, per Cicerone, per Seneca, la tirannide consiste

nell'esercizio immorale del potere. Data la finalità etica dello Stato antico e l'indistinzione della sfera morale da quella giuridica, l'immoralità del potere si risolveva nella sua illegalità. Il tiranno era soprattutto l'uomo che sovvertiva a proprio vantaggio le basi etiche dello Stato (49).

Questa interpretazione etica della tirannide, doveva consolidarsi nel Medio Evo col prevalere della dottrina teocratica, per la quale il sovrano, derivando il potere da Dio, doveva esercitarlo secondo le leggi non solo morali, ma divine, alle quali non poteva contravvenire senza incorrere nella tirannide (50). La quistione dell'origine legittima o illegittima del potere, doveva presentarsi oziosa in un'epoca in cui ogni potere, per il fatto di derivare da Dio, doveva presumersi perciò solo legittimo. Criterio di legittimità, più che l'origine del potere era il suo esercizio, per cui il giudizio sulla legittimità si convertiva in un giudizio sulla moralità del potere. Ognun vede i pericoli inerenti a siffatta concezione etico-religiosa della tirannide. La Chiesa, come istituzione divina e come maestra di morale, era sola competente a giudicare dell'immoralità e quindi della legalità o meno dei governi.

La necessità di sottrarre il sovrano all'influenza della legge morale e religiosa, di renderne il potere indipendente dalla Chiesa, determinò nel secolo XIV la concezione giuridica della tirannide (51). Ne gettava le basi il Bartolo, grande fautore dell'assolutismo e dell'indipendenza del potere laico, distinguendo tra la tirannide *exercitio* e la tirannide *ex defectu tituli* (52). Il tiranno *ex defectu tituli* è colui che esercita un potere che non gli fu conferito o che non gli fu validamente conferito. Tale concetto del tiranno, ha per presupposto che nessuno ha di per sé il diritto di governare gli altri, nè può da sé,

con atto unilaterale di volontà, impadronirsi del potere. Il quale per esser legittimo deve esser istituito da chi ha diritto di farlo, cioè dal popolo, a cui assolutisti e democratici, direttamente o indirettamente, facevano risalire l'origine del potere. Senonchè, per gli assolutisti, il popolo era mezzo, non fine. Il governo assoluto non solo veniva ad esser sciolto da qualsiasi dipendenza nei riguardi della Chiesa, ma cessava, come tale, di essere tirannico, quando fosse stato dimostrato ch'esso aveva per sé il consenso tacito o espresso del popolo. Continuava a sussistere nella dottrina di Bartolo, la tirannide nel senso tradizionale e morale, ma questa riguardava oramai il modo di esercitare il potere, nè implicava un giudizio sulla legittimità di esso.

Pei seguaci della democrazia, il concetto di tirannide doveva intendersi o interpretarsi in relazione col patto di sovranità, il quale facendo dell'interesse del popolo il fine supremo dell'ordinamento politico, trasformava il potere in una funzione, il principe in un funzionario pubblico, i cui poteri erano segnati dai fini e dalle condizioni del contratto. Epperò il concetto giuridico della tirannide, era presso gli scrittori democratici, ben più esteso di quello instaurato dagli assolutisti, poichè non solo era giuridicamente tiranno chi teneva il potere non fondato sul patto, *ex defectu tituli*, ma anche colui che nell'esercitarlo violava i fini e le modalità del contratto. Per tal modo il concetto etico-tradizionale della tirannide *exercitio*, si trasformava a sua volta in un concetto giuridico. La tirannia in questo senso più esteso e comprensivo intese appunto Marsilio da Padova che trattò alla stessa stregua e con gli stessi criteri il modo di esercizio e l'origine del potere. Se il sovrano deve sempre corrispondere al volere dei sudditi, consacrato nel patto,

la distinzione tra re e tiranno, non sta (secondo Marsilio) in ciò che il tiranno regge male, ma in ciò che governa contro il volere del popolo, sia che abbia usurpato il potere, sia che lo eserciti violando il patto. (53). E tale è sostanzialmente l'opinione dei monarcomachi (54).

Le conseguenze della diversa concezione giuridica della tirannide, si rendono evidenti quando si considerano i mezzi proposti per reprimerla. Tali mezzi furono il diritto di resistenza e il tirannicidio (55). Sul diritto del popolo alla resistenza attiva contro la tirannide anche nella forma eventuale dell'uccisione del tiranno, l'antichità classica non sollevò dubbi o obiezioni di sorta. Anzi esaltò e colmò di onori coloro che si rendevano benemeriti della patria, abbattendo, comunque, la tirannide e ristabilendo l'ordine etico da essa sovvertito (56). A questa costante tradizione non aderì dapprima il Cristianesimo, che, dal principio che si deve obbedire a Dio più che agli uomini, derivò solo un diritto di resistenza passiva (57). Particolarmente invisibile al Cristianesimo doveva essere il tirannicidio, come quello che esaltava la violenza, ed era in contrasto col dovere proprio del cristiano, di ubbidire ad ogni potere stabilito da Dio. Quella che fu la pratica costante della Chiesa cattolica nel periodo delle persecuzioni, divenne con S. Agostino, teoria dominante. Ma le aspirazioni teocratiche della Chiesa romana, traducendosi nel diritto di consacrare, deporre, scomunicare i re, portarono a innovare sulla tradizione di mitezza e di rassegnazione politica della Chiesa primitiva. Nella lotta del Papato contro il potere civile per asservirlo ai suoi fini, l'avversione ai mezzi violenti, si attenua fino a convertirsi nella tendenza opposta.

Ma solo nel secolo XII, quando la tesi teocratica fu portata alle estreme conseguenze e pervenne a completo svi-

luppo così nel campo dei fatti come in quello delle idee, noi vediamo, per opera di Giovanni di Salisbury in pieno contrasto colla tradizione cristiana e agostiniana, sostenuto e difeso, a vantaggio della causa papale, assieme coll'idea della sovranità popolare, il diritto alla resistenza attiva anche nella forma estrema del tirannicidio. « Tyrannum occidere, scrive nel *Policraticus* Giovanni di Salisbury, non modo licitum est, sed aequum et justum » (58). Naturalmente il tiranno è colui che va contro la volontà di Dio e ostacola la instaurazione del regime teocratico. E degno di rilievo è lo sforzo fatto da Giovanni di Salisbury, per confortare la sua tesi con la testimonianza, non solo classica e storica, ma soprattutto biblica, la quale, passando per fonte di ispirazione divina, costituiva per quei tempi un argomento decisivo. Non era del resto difficile sulla base delle sacre carte, dimostrare come il popolo ebreo, il cui reggimento politico era essenzialmente teocratico, conoscesse e praticasse il tirannicidio (59). Le prove e gli esempi numerosi ricavati in tal senso dalla Bibbia, dovevano poi servire ai fautori della causa popolare.

Giovanni di Salisbury fu pertanto il restauratore nel Medio Evo cristiano della dottrina del tirannicidio, che, dopo la caduta dell'impero romano, era caduta in dimenticanza. Ancora una volta l'uccisione del tiranno era dichiarata equa e giusta, anche, notisi, se compiuta con perfidia. Una notevole eccezione era posta, sempre nell'interesse della Chiesa e sulla autorità della Bibbia, se trattavasi di tiranni spirituali, cioè di sacerdoti (60).

La dottrina di Giovanni Salisbury non passò senza contrasti, e una reazione contro di essa non tardò a manifestarsi in seno stesso alla Chiesa. La dottrina di S. Tommaso al riguardo segna già un ritorno alla tradizione cristiana e patristica contraria al tirannicidio (61).

Poichè se contro il tiranno egli riconosce esplicitamente nel popolo il diritto di insurrezione con conseguente deposizione ed espulsione, non meno esplicitamente nega che si possa ricorrere in via normale alla misura estrema del tirannicidio. Ragioni morali non meno che ragioni di opportunità ciò vietano.

Nel *De Regimine* è invocata la testimonianza del Vangelo. « Tyrannum interimere..... apostolicae doctrinae non congruit ».... (62). Solo in via eccezionale, quando ogni altra via sia preclusa e si tratta di un usurpatore, cioè di un tiranno *ex defectu tituli*, sembra ammettere la possibilità del tirannicidio. Ciò si deduce da un passo del *Commentarium* al *Magister sententiarum* in cui riproduce, approvandola, l'opinione di Cicerone in lode degli uccisori di Cesare, considerato come un usurpatore (63). Se quindi non si può escludere che S. Tommaso abbia ammesso il tirannicidio, si deve riconoscere che tale ammissione è in lui affatto eccezionale e limitata. La dottrina di S. Tommaso è una dottrina di conciliazione tra la corrente teocratica favorevole al tirannicidio e la tradizione cristiana che non poteva riconoscerlo senza rinnegare se stessa. Dopo di lui la reazione si accentua a misura che l'ideale teocratico svanisce e le correnti democratiche si affermano fuori dell'influenza della Chiesa e contro di essa; finchè nel concilio di Costanza la dottrina del tirannicidio è esplicitamente condannata come eretica (64).

Non meno avversi a tale dottrina si dimostrarono i giuristi, i quali, movendo dal presupposto che il popolo non ha diritti, o avendoli, li ha alienati, quando non tacquero, come Bartolo, al riguardo, limitarono, come il Coluccio, e in generale gli assolutisti, al caso di tirannide *ex defectu tituli*, il diritto di uccidere il tiranno (65).

Ma la dottrina del tirannicidio condannata dalla

Chiesa ufficiale, limitata dai giureconsulti fautori dell'assolutismo ai casi di tirannide *absque titulo*, ripara in seno alle chiese protestanti e diventa parte integrante del sistema politico dei monarcomachi. Presso i quali la dottrina prende carattere ed estensione nuova, si presenta nelle forme e col significato di una istituzione giuridica derivata dal patto di sovranità. Se i poteri del principe sono concessioni contrattuali del popolo, qualunque usurpazione o abuso di potere, implica violazione e quindi risoluzione di contratto. Agli effetti del tirannicidio non ha per i monarcomachi importanza alcuna la natura della tirannide. Uccidere il tiranno è per essi un atto non solo giuridicamente lecito, ma moralmente doveroso. A tale scopo ebbero cura di dimostrare la concordanza della loro dottrina coi testi sacri e profani, colla pratica costante della Chiesa. Per opera loro sul finire del secolo XVI la dottrina del tirannicidio si presenta come una *communis opinio doctorum*, a cui non mancò la conferma eloquente dei fatti (66).

Il ricorso alla violenza individuale, in un'epoca in cui la libertà politica e religiosa, era aspirazione ideale d'individui isolati, non ancora sentimento irresistibile di popolo, si spiega e si giustifica. Nell'atto negativo dell'individuo che esasperato arma la mano contro il tiranno, erano in germe le ragioni ideali e storiche del movimento insurrezionale che condusse i popoli alla instaurazione dei governi liberi costituzionali.

*
* *

Nell'età che seguì immediatamente quella dei monarcomachi, in corrispondenza ai nuovi metodi di indagine, alle nuove direzioni della speculazione politica, pensiero

e movimento democratico entrano in una nuova fase di formazione. Venuto meno l'interesse per le questioni religiose il problema del diritto e dello Stato, sciolto da pregiudiziali dogmatiche, non subordinato a finalità religiose prende definitivamente il sopravvento. Gli antichi concetti di uno stato e di un diritto di natura, di un patto sociale e politico, ritornano nella speculazione dei giusnaturalisti, che furono gli immediati successori dei monarcomachi, ma ritornano senza l'involucro teologico, soprattutto non servono a fini etici, agli interessi politici della Chiesa, in vista dei quali erano stati elaborati nel Medio Evo. Sotto diversi aspetti la nuova fase della speculazione si distingue da quella che si chiuse coi monarcomachi. Nessuna preoccupazione nei giusnaturalisti di conciliare la loro dottrina con l'autorità della Bibbia o della storia. Le testimonianze sacre e profane, la conferma della storia, anche quando, come in Grozio, ricorrono, hanno valore estrinseco, ornamentale, hanno perduto il loro carattere di argomenti decisivi di prova. Più che il principio di autorità o il consenso universale vale come criterio di verità la conformità all'ordine naturale delle cose, alla natura psicologica dell'uomo. Il problema politico e giuridico anzichè rientrare in un ordinamento etico-religioso del mondo, tende all'autonomia coordinata ad una sistemazione filosofica della realtà. Gli sforzi dei giusnaturalisti sono per il fondamento razionale e naturale delle istituzioni giuridiche. Perciò risolvono l'ordine politico nell'ordine sociale e questo fanno a sua volta risalire a un preteso stato originario, regolato dalla natura. Il patto è sempre il mezzo invocato per spiegare il passaggio dallo stato di natura allo stato sociale e politico; ma mutano la natura e i termini, poichè la ragione più che la volontà presiede alla sua formazione, e sorge non tra termini

personificati e contrapposti, quali erano il popolo e il sovrano, ma tra gli individui, nei quali il concetto di popolo è risolto, non in vista del loro particolare interesse, ma in omaggio a un ordine razionale di cui essi sono gli esponenti.

Nelle sue diverse direzioni la scuola del diritto naturale fu a volta a volta, come nell'età precedente, l'espressione delle tendenze politiche più diverse: all'assolutismo dispotico dell'Hobbes fa riscontro l'assolutismo democratico del Rousseau; tra le due tendenze estreme si afferma sempre più autorevole la tendenza liberale e costituzionale del Locke e del Montesquieu. Nessuno pose in dubbio il dogma della sovranità popolare, ma il popolo non è più la massa informe o l'organismo etico-religioso del Medio Evo; è l'insieme dei cittadini liberi e coscienti che partecipano attivamente alla vita dello Stato e riconoscono la sovranità della legge. Assolutisti, democratici, liberali in ciò consentono che il governo deve fondarsi sul consenso, degli interessati, i quali nel prestarlo obbediscono a un ordine di natura oggettivo. E come risultato più alto e durevole di due secoli di speculazione abbiamo col Kant la dottrina dello Stato giuridico, che realizza l'aspirazione antica al concetto unitario dello Stato.

Finchè lo Stato era un concetto empirico, formato di elementi eterogenei contrastanti e tenuti insieme da vincoli esteriori, arbitrari, l'unità dello Stato era vana pretesa. Solo quando lo Stato fu concepito come una istituzione razionale, in cui la legge, espressione di un ordine di rapporti costante, domina sovrana, l'esigenza unitaria poté essere soddisfatta. In conseguenza della razionalizzazione dei rapporti politici doveva venir meno l'interesse teorico-pratico per la questione della forma di governo,

per quella della tirannide e dei mezzi atti a reprimerla questioni che avevano tanto preoccupato la pubblicistica medioevale. La riconosciuta sovranità della legge toglie ogni motivo di contrasto tra gli elementi costitutivi dello Stato, il quale non è più immedesimato colla personalità empirica del principe e del popolo, ma superiore ad entrambi, ad entrambi impone la maestà suprema della legge, fatta organo di giustizia e di libertà con misura costante e eguale per tutti. La ribellione alla legge, da qualunque parte provenga, è ribellione contro noi stessi, contro l'ordine naturale e razionale delle cose. Come già i monarcomachi nell'ideale di un ordinamento politico a base popolare con finalità etico-religiose riassunsero un lungo periodo di speculazione politica, così il Kant nel concetto dello Stato di diritto riassume l'età del razionalismo giuridico e apre la via alle dottrine storiche e organiche dello Stato.

*
* *

Chiunque abbia letto il trattato del Tueri, che si intitola: *Del diritto dell'uomo alla distruzione dei cattivi governi*, (67) e lo confronti con qualcuna delle più caratteristiche manifestazioni del pensiero politico nei due periodi storici che abbiamo ricordato, non può rimanere incerto sul periodo a cui ascriverlo. Per lo spirito che lo anima, per il metodo seguito, per i principii professati, per i risultati raggiunti, il *Trattato* del Tueri rientra nella letteratura politica che da Marsilio ai monarcomachi accompagna il movimento, intimamente religioso e radicalmente democratico di ribellione contro l'assolutismo papale e regio, movimento che si affermò soprattutto nella Riforma protestante e nella Contro-riforma cattolica. Non

è a dirsi che il Tueri ignori la letteratura politica posteriore ai monarcomachi: egli ha sempre presenti i giusnaturalisti e gli enciclopedisti più noti e li cita soventi e quasi sempre per conoscenza diretta. (68) Ma si tratta pur sempre di citazioni occasionali, determinate da concetti che sono comuni ai vari indirizzi di pensiero politico e che in ogni modo in nulla modificano lo spirito e la fisionomia generale del *Trattato*, che egli stesso, quasi a rilevarne il vero carattere, chiama « teologico-filosofico ». Mentre i giusnaturalisti tendono a sottrarre l'ordine politico ai presupposti teologici e a fondarlo su basi razionali, il Tueri è sempre dominato dalla tradizione teologica e ad essa subordina gli elementi filosofici del suo sistema. Sta nel fondo del suo *Trattato* l'idea cristiana della destinazione morale e religiosa dell'umanità. « I mezzi, egli scrive, coi quali la Provvidenza matura la rigenerazione dei popoli, sono invero imperscrutabili » (69). D'altra parte il *Trattato* ha comune colle produzioni analoghe del secolo XVI il caratteristico stato d'animo, il bisogno di mostrare contro coloro « che si sforzano di collegare la causa della religione con quella della tirannide », che Evangelio e libertà politica si conciliano. « Me felice, egli scrive nella prefazione ai lettori, se le considerazioni che valsero a me la mia fede politica, che affratellarono nella mia coscienza libertà e religione sieno per operare altrettanto in qualcuno di voi! » (70). Più che ad esigenze teoretiche del pensiero, egli obbedisce come i monarcomachi a un bisogno pratico dello spirito. Perciò non disdegna come criterio di verità la voce della coscienza, quando non sia offuscata dal pregiudizio, dalla passione, dall'interesse e preferisce alle dotte investigazioni i ragionamenti fondati su « quelle verità volgari che sono come il patrimonio scientifico dell'umana famiglia ». (71).

Come il Vico (di cui ignora l'opera), il Tuveri sente che l'ordine morale ha bisogno di basi certe più ancora che vere, che la fede è necessaria nelle cose naturali, come nelle soprannaturali, che chi pretende ragione d'ogni ragione, in filosofia diviene scettico, in religione incredulo, nella vita pratica irresoluto e inattivo. « Io vi parlerò, egli scrive, per ogni dove di verità e di giustizia; le porrò a base delle mie dottrine: ma io non ve le definirò. Colui che per discernere il vero dal falso, il giusto dell'ingiusto, vuol prima sapere che cosa sieno la verità e la giustizia, è come un cieco nato che chiede nozione di colori » (72). Dei monarcomachi il Tuveri riproduce ancora la vivacità polemica della forma, l'arte esegetica, l'abilità dialettica dell'argomentazione, la documentazione larga e sicura (73). L'autorità delle Scritture, quella dei Padri e Dottori della Chiesa, le testimonianze della storia sacra e profana hanno anche per il Tuveri valore di prova se non sufficiente certo necessaria; ciò spiega la parte fatta all'erudizione teologica e storica, che può parere eccessiva nella economia generale del lavoro.

L'idea di uno stato di natura, in cui gli uomini vivono isolati, sciolti da qualsiasi vincolo non pur politico ma sociale, come non si riscontra nei monarcomachi, così non si riscontra nel Tuveri, per il quale lo stato naturale, originario dell'umanità è sempre lo stato familiare o patriarcale, da cui si svolge per gradi la società civile (74). Fin da questo primitivo stato si desta la coscienza di una forza tutelare di ciò che è retto e giusto, distinta dalla volontà e dalla forza degli individui; tale coscienza svolgendosi e personificandosi origina la società e il potere civile cioè, scrive il Tuveri, un aggregato di famiglie, i cui membri « volendo vivere secondo i dettami della giustizia, cooperano efficacemente ad una persona fisica o

morale, la quale mercè una tale cooperazione, vada effettuando questo loro volere » (75).

Attuare la libertà sotto l'egida della giustizia è il fine della società civile secondo il Tuveri. (76). Non dunque l'interesse di un individuo o di una casta, non un fine etico di felicità e di perfezione, neppure un fine religioso, possono costituire lo scopo immediato della società civile, il titolo per cui questa detta norma e impone l'obbedienza, ma la libertà attuata mediante la mutua osservanza della giustizia, che è la condizione esteriore per cui è reso possibile il raggiungimento di ogni fine lecito o doveroso.

Si potrebbe credere che il Tuveri avesse presente la formola kantiana della giustizia e avesse accolto la dottrina dello Stato giuridico: ciò non è, perchè la libertà e la giustizia si attuano, secondo il Tuveri, nello Stato, non tanto in virtù della legge, concepita come impersonale e razionale, quanto piuttosto mediante la volontà del popolo, concepito come un aggregato di volontà individuali, riunite nell'intento di avere un organo comune di azione. D'altra parte non si deve dimenticare che la dottrina kantiana dello Stato di diritto rientra in una concezione filosofica e razionale della realtà, mentre per il Tuveri l'ordine giuridico e politico, pur avendo un fine immediato suo proprio, trova la sua giustificazione ultima nell'ordine morale e religioso. (77).

Più che sul patto sociale e politico il Tuveri, come i monarcomachi, insiste sul rapporto di sovranità, che egli fa derivare dal potere che ogni uomo tiene da natura di esercitare e difendere il proprio diritto. (78). Per l'esercizio e la tutela più efficace di esso, gli individui aggregati nella società civile, (e come tali costituenti il popolo) creano una sovranità governamentale. Il diritto naturale

di sovranità spettante a ogni individuo (e che Tuveri chiama impersonale) si trasforma in un rapporto di sovranità tra il popolo e i governanti, regolato da un patto, in cui sono poste le condizioni alle quali il sovrano esplica la sua azione ai fini della società civile. Nel patto e nel concetto della sovranità popolare, può considerarsi come riassunto il pensiero politico del Tuveri; nè egli si acqueta alla dimostrazione giuridica di tale concetto, alla difesa di esso contro avversari antichi e nuovi, soprattutto contro il Gioberti, l'idolo del giorno, (79) ma con cura minuziosa, con convinzione sincera egli ne dimostra la verità di fronte alla storia sacra e profana, alla rivelazione, alla dottrina e alla pratica dei cattolici e ne svolge con rigore di logica le conseguenze in ordine alla forma di governo, ai rapporti tra sudditi e sovrano, ai mezzi di difesa contro la tirannide. (80).

Su quest'ultimo punto, la personalità politica del Tuveri si delinea anche meglio e l'affinità coi monarcomachi si trasforma in parentela stretta. Posto il problema politico sulle basi di un rapporto tra il popolo sovrano e il governo mandatario di un potere delegato, il conflitto si rende non solo possibile, ma inevitabile, sia perchè il diritto sovrano del popolo è inteso dal Tuveri come continuo e inalienabile, sia perchè i due termini del rapporto di sovranità sono concepiti nelle forme di personalità empiriche, non unificate da un principio di ragione superiore ad entrambi, ma legate assieme da un patto soggetto alle mutevoli vicende del tempo e dello spazio. Non potendosi quindi escludere la possibilità di usurpazione o di abuso di potere da parte del sovrano delegato, sorgeva in tutta la sua gravità il problema della tirannide, che praticamente si risolve nella determinazione dei mezzi atti a reprimerla. Anche il Tuveri come

già i monarcomachi, non distingue tra tirannide *absque titulo* e tirannide *exercitio*. Se, come egli la definisce, la tirannide « è l'esercizio giustamente non consentito o l'abuso violento del potere sovrano, quella distinzione quasi svanisce: e alla tirannide di titolo deve ridursi la tirannide di governo, perchè non vi può essere titolo a governare tirannicamente » (81).

La reazione contro la quale non è per il Tuveri che l'estensione all'ordine politico del principio di legittima difesa che vale nei rapporti privati. Tale reazione va dalla resistenza passiva alle varie forme di resistenza attiva, dai moti collettivi rivoluzionari all'atto individuale del tirannicidio. Quest'ultima forma di resistenza il Tuveri eleva a dignità di un diritto imposto dalle esigenze della conservazione sociale. (82). La tirannide dichiarata implica decadenza di sovranità; questa ritorna al popolo ossia agli individui; l'individuo sovrano esercita liberamente il suo diritto di legittima difesa contro l'ingiusto e violento aggressore.

Ma se la logica giuridica era per il Tuveri, l'autorità della Chiesa ufficiale era contro di lui. E il Tuveri non si dà per vinto, e si ribella all'idea di un Cristianesimo complice dell'oppressione dei popoli. Sfruttando le risorse inesauribili della dialettica, mercè l'aiuto della sua formidabile erudizione storica e teologica, trova nella tradizione democratica della Chiesa, fonti e argomenti in gran copia favorevoli alla tesi del tirannicidio. (83). In questa parte del *Trattato* rivive in tutta la sua forza e vivacità il pensiero dei monarcomachi, di questi teologi ribelli devoti più al popolo che a Dio, che la religione non asservirono alla tirannide, ma intesero come valido strumento di elevazione e, occorrendo, di sollevazione.

In un punto il Tuveri supera il radicalismo democratico dei monarcomachi, nell'avversione irreducibile al principio monarchico, nella dimostrazione della sua incompatibilità con un reggimento veramente popolare. « In una Costituzione, egli scrive, in cui si dichiara irresponsabile il governante e irrevocabile il suo potere, malgrado qualunque abuso che ei sia per farne, la dichiarazione della sovranità popolare non può essere che una menzogna » (84). I monarcomachi non avversarono le forme di monarchia temperata; potè su di essi la forza delle tradizioni, il pregiudizio secolare dell'eccellenza del principio monarchico, i pericoli dei governi popolari. Nel Tuveri questa fase della coscienza democratica è superata, e l'equazione sovranità popolare — forma repubblicana di governo è da lui più che dimostrata, postulata. Di qui la sua tendenza a considerare la monarchia come tale sinonimo di cattivo governo. « Nell'impugnare le pretensioni dei cattivi governi, prenderò specialmente di mira la monarchia » (85). Se non arriva a confondere il re col tiranno, a trattare alla stessa stregua il regicidio e il tirannicidio, riconosce che la distanza non è grande, che la distinzione ha un valore teorico più che pratico. A conferma della sua tesi, egli ricorda l'opinione degli antichi che poco o nessun divario ponevano tra re e tiranno; rievoca il *jus regis* che Samuele a nome di Dio espose al popolo ebreo che insisteva per avere un re; si fa forte del giudizio di S. Tommaso sfavorevole alla monarchia (86).

L'avversione alla quale si andò nel Tuveri accentuando cogli anni fino a comprendere le forme monarchiche costituzionali, verso le quali, nel *Trattato*, aveva assunto un atteggiamento di benevola aspettativa (87). Tale avversione non era solo in lui il risultato di ragionamenti astratti, ma aveva radici ben più larghe e pro-

fonde, in stretto rapporto coll'ambiente storico e sociale della Sardegna nella prima metà del secolo XIX, di cui il Tuveri fu l'esponente tipico e rappresentativo.

*
* *

Fin da quando il caso mi fece capitare tra mano il *Trattato* del Tuveri, dopo di averne afferrato, ad una prima rapida lettura, la corrispondenza cogli scrittori politici dell'epoca della Riforma, mi prese il dubbio che l'opera anzichè il prodotto solitario, anacronistico di un uomo di religione e di studio, avesse una qualche relazione coi tempi in cui fu scritta, colle speciali condizioni storiche della Sardegna. E il dubbio era tanto più giustificato, in quanto l'opera, se rifletteva nelle sue linee generali le tendenze religiose e politiche dell'età dei monarcomachi, non era come solitamente avviene in casi analoghi, condotta sulla falsariga di altri, nè appariva ispirata ad esemplari del genere, ma era un prodotto interamente originale, a cui la freschezza e vivacità della forma, il tono polemico, la sincerità e la forza del sentimento, le allusioni personali e locali davano una sua propria fisionomia e un colore regionale caratteristico. Ed ecco porsi un interessante problema storico. In quale rapporto l'opera del Tuveri sta coi tempi che la produssero? Le condizioni storiche della Sardegna nella prima metà del secolo XIX, costituivano l'ambiente storico adatto all'ordine di idee rappresentato dal Tuveri?

E il problema da noi affacciato ha per la storia del pensiero politico italiano, un interesse particolare. È noto infatti che in Italia, il movimento di idee e di azione rappresentato dai monarcomachi e che è strettamente legato ai contrasti provocati dalla Riforma protestante e dalla

Contro-riforma cattolica, non ha attecchito ed ebbe uno scarso seguito. La coscienza democratica non fu da noi nella prima fase del Rinascimento il prodotto di una rivoluzione religiosa, non fu dominata da finalità etiche, ma si svolse sotto l'influenza della tradizione classica e fu irreligiosa e realistica nei metodi e nei fini (88). D'altra parte il movimento speculativo e politico che l'Umanesimo aveva anche in Italia suscitato, fu bruscamente interrotto e soffocato dall'azione intollerante e oppressiva della Chiesa romana. A nessuna tradizione politica italiana poteva ispirarsi il Tuveri, il quale sarebbe pertanto il solo a rappresentare in Italia in forma originale il pensiero dei monarcomachi. E l'eccezione sarebbe inesplicabile, se l'opera sua non fosse il riflesso di particolari condizioni storiche della Sardegna, la cui storia fu veramente, anche sotto l'aspetto del pensiero politico, eccezionale e singolare rispetto a quella di altre regioni italiane.

Le indagini nostre ci permettono di affermare come in Sardegna la tradizione politica dei monarcomachi, in una delle sue più caratteristiche direzioni, in quella rappresentata dai teologi spagnoli del secolo XVI e soprattutto dai gesuiti, si mantenne viva e ininterrotta fino ai tempi del Tuveri.

Niun dubbio che le fonti del pensiero politico tuveriano, devono ricercarsi nella letteratura teologico-politica che fiorì nella Spagna nel secolo XVI, e dalla Spagna si estese a tutto il mondo occidentale per divenire, sotto l'influenza dei gesuiti, la dottrina ortodossa della Chiesa cattolica. E tale letteratura, se riproduceva sostanzialmente il pensiero scolastico e mirava a restaurare il culto e la dottrina di S. Tommaso, se ne distingueva per il suo radicalismo democratico, per l'aperta difesa della

sovranità popolare contro l'assolutismo politico dell'età della Riforma. Il passaggio della Spagna dall'ordinamento politico feudale, che non escludeva l'autonomia regionale e il riconoscimento delle libertà popolari, all'assolutismo di Carlo V e di Filippo II non fu senza proteste nella letteratura politica dell'epoca, non fu senza rivolgimenti popolari, diretti più che a scalzare il principio monarchico, a impedire l'abolizione delle *Cortes*, che erano il palladio delle libertà popolari. (89). Eppure in nessun altro paese l'assolutismo si accompagnò come nella Spagna col progresso politico ed economico. Il secolo XVI fu per la Spagna il secolo d'oro, il secolo della sua maggior potenza ed espansione, della sua egemonia in Europa e nel mondo.

Malgrado ciò, l'opinione pubblica, la letteratura politica e teologica erano pressochè unanimi contro il governo in favore della causa democratica. Vediamo la difesa delle *Cortes*, della loro necessità, delle loro funzioni, fatta da noti trattatisti ecclesiastici come Rivadeneira, Mariana, Marquez (90). È errore comune far risalire ai gesuiti la risurrezione e l'accentuazione del principio democratico nel secolo XVI, mentre ad esso si ispirano la quasi totalità dei sistemi politici dei teologi spagnoli del secolo XVI (91). Veramente notevole fu la libertà di pensiero e di critica contro le autorità costituite, dimostrata dai teologi spagnoli, e non dai gesuiti soltanto, in tutto ciò che non era di fede, per cui vediamo prodursi dentro l'ortodossia cattolica correnti di pensiero antiscolastiche e antitomistiche. La teologia spagnola del secolo d'oro si distingue per la sua tendenza realistica e pratica, oltre che per la sua universalità. Essa fu veramente in quel periodo, come già in un certo momento storico la giurisprudenza in Roma, la scienza delle cose divine e umane (92). In nes-

sun'altra epoca e in nessun altro paese fu, come allora nella Spagna, affermata la stretta alleanza tra la teologia e la scienza del diritto e fu maggiore l'influenza dei teologi nella sfera del governo e della legislazione (93).

Nè solo le particolari condizioni politiche del popolo spagnolo favorirono la risurrezione dello scolasticismo e delle tendenze democratiche, ma cause d'indole più profonda e generale, provocate dal movimento protestante e che ebbero nella Spagna il loro centro di azione e di reazione.

Nel dominio speculativo la Riforma protestante significò il ritorno al misticismo religioso, la reazione all'aristotelismo e allo scolasticismo, colpevoli agli occhi dei riformatori, di aver trasformato la religione in metafisica, di avere affogato lo spirito cristiano, che vive di interiorità e di spontaneità, in un sistema di principi razionali e formali. La conciliazione tentata da S. Tommaso tra teologia e filosofia si era risolta nel sacrificio della fede alla ragione, nel trionfo della logica sul dogma e sulla rivelazione (94). Nel dominio politico i riformatori furono indotti dalla necessità di sostenersi contro il Papato, dal bisogno di diffondere le loro idee, ad appoggiarsi al potere civile. Nelle prime manifestazioni politiche della Riforma non solo esula ogni spirito democratico, ma troviamo la tendenza ad esaltare lo Stato, a sottrarlo a ogni controllo del popolo, a farne un organo di interessi non solo temporali, ma spirituali. All'assolutismo papale Lutero e i suoi seguaci contrappongono l'assolutismo regio. Che se transitorie condizioni storiche, e l'exasperazione degli animi provocata dalle persecuzioni generarono in seno al protestantesimo un movimento politico a tendenze spiccatamente democratiche che prese nome dai monarcomachi, non può dirsi che tale movimento fosse nello spirito della

Riforma, la quale celava in sè un principio che conduceva alla supremazia assoluta, autonoma dello Stato. La riforma era naturalmente portata a combattere la gerarchia ecclesiastica, l'ingerenza della Chiesa in materia politica, la teocrazia, mentre doveva essere per la necessità ed eticità dello Stato, per il suo assoluto predominio, giustificato non dall'arbitrio, ma dal suo carattere di istituzione morale e divina (95).

A sua volta vediamo la Contro-riforma cattolica contrapporsi alla Riforma protestante così nel campo speculativo come nel campo politico. E la Spagna immune dall'eresia per le sue stesse condizioni di potenza e di egemonia, divenne il centro di irradiazione della lotta contro il Protestantismo; l'Università di Salamanca fu la rocca principale, domenicani e gesuiti gli strenui difensori, che parvero colle loro opere offuscare la stessa speculazione filosofica medioevale. (96). Il domenicano Francesco de Vitoria fu il padre della scuola di Salamanca, il vero restauratore della Scolastica nel secolo XVI. Per opera sua e soprattutto dei suoi grandi discepoli domenicani Melchior Cano e Domenico Soto, la dottrina e l'autorità di S. Tommaso risorgono nel loro pieno splendore (97). Ovunque diffusa e accolta, la dottrina tomistica diventa la dottrina ufficiale della Chiesa cattolica e trova solenne consacrazione nel Concilio di Trento. (98).

Se non che, mentre i Domenicani si attennero servilmente al testo di San Tommaso guardandosi da interpretazioni e svolgimenti nuovi, l'ordine dei gesuiti, fondato nella Spagna da S. Ignazio (1534), pure proponendosi di seguire e difendere la dottrina teologica di S. Tommaso, riusciva per l'opera di eminenti intelletti, quali furono il Molina, il Becano, il Suarez, il Bellarmino, il Mariana, il Salmeron ed altri molti, ad una ricostruzione

viva e in molte parti originale del pensiero scolastico, quale le esigenze dei tempi, le particolari finalità e gli interessi dell'ordine, il progresso degli studi teologici richiedevano (99).

Non è inutile rilevare che l'ordine dei gesuiti per lunghi anni incontrò nella Spagna una vivace opposizione, sia da parte del clero, sia da parte del potere regio. Sorto per opporre un piano sistematico di dottrine filosofiche e teologiche alle idee della Riforma, tale ordine pretese in seno alla Chiesa e allo Stato una singolare autonomia e libertà di pensiero e di azione. Contro la diffidenza e la ostilità dei vescovi e degli ordini religiosi concorrenti, soprattutto dei domenicani, i gesuiti si conquistarono, in premio dell'energia spiegata contro l'eresia protestante e per la loro devozione al Papato, l'appoggio dei Pontefici. (100) Contro i principi essi cercarono l'appoggio del popolo, facendosi sostenitori delle dottrine politiche più avverse all'assolutismo. Perciò Carlo I e Filippo II di Spagna, che avevano sulle rovine del sistema feudale e dei privilegi popolari instaurato l'assolutismo nella sua forma più odiosa, videro dapprima con diffidenza il nuovo ordine religioso che si erigeva a giudice della loro politica e a difensore dei diritti del popolo. (101) Comunque sia di ciò, è certo che i gesuiti seppero elaborare tutto un sistema filosofico e politico che fornì alla chiesa romana le armi per sostenersi vittoriosamente contro il doppio pericolo implicito nella Riforma protestante da un lato, nel dispotismo regio dall'altro. Alla tendenza mistica dei riformatori, al libero esame da essi professato, al principio della libera individualità del sentimento religioso, i gesuiti contrapposero l'antidoto dell'intellettualismo scolastico, il principio di autorità, il rispetto delle tradizioni, l'asservimento dottri-

nale e morale della cattolicità alla Chiesa e per essa al Papa, la consacrazione del dispotismo religioso. Tutti questi principii erano in germe in S. Tommaso, ma fu opera precipua se non esclusiva dei gesuiti, svolgerli, piegarli ai bisogni nuovi dei tempi, ridurli a sistema.

Nel dominio politico noi assistiamo nel secolo XVI per opera dei teologi spagnoli, e particolarmente dei gesuiti, ad una riaffermazione vigorosa del principio democratico. Questo era nelle tradizioni della Chiesa e della speculazione medioevale. Vedemmo come nella Scolastica, nello stesso S. Tommaso, in forma più o meno esplicita, non mancassero accenni alla sovranità popolare, al patto di sovranità limitata, al diritto di resistenza. Ma come già rilevammo, la democrazia nel pensiero della Scolastica medioevale, non era che un mezzo per la maggior affermazione e attuazione dell'ideale teocratico, insidiato dall'idea laica e civile rappresentata dall'Imperatore. L'interesse del popolo non era nel trionfo della democrazia, ma nella sua cooperazione a rinforzare le basi del regime teocratico. E non appena il principio democratico parve servire agli interessi del popolo anzichè ai fini della Chiesa, (come in Marsilio da Padova), fu sconfessato.

Nel secolo XVI in Spagna, per opera dei teologi della Contro-Riforma, ritorna l'idea democratica ma in condizioni storiche profondamente mutate. Le mire teocratiche della Chiesa non potevano oramai sostenersi contro la tendenza all'autonomia e all'assolutismo dei singoli Stati. La volontà assoluta del principe se era un pericolo per i popoli non lo era meno per la Chiesa, e là ove la Riforma aveva posto radici col favore del principe, se ne avevano prove non dubbie. I gesuiti ebbero più viva, più chiara coscienza del pericolo, e nell'interesse del Pa-

pato lavorarono a scalzare nelle sue basi l'assolutismo, traendo alle estreme conseguenze il principio democratico. Ai gesuiti non sfuggì la vanità degli sforzi tendenti a far rivivere l'antico ideale teocratico; miglior partito parve ad essi, affacciando lo spettro della democrazia, rendere l'assolutismo docile strumento dei loro disegni. E all'ombra e col favore dei principi, essi acquistarono privilegi e potenza e giovarono alla causa del Papato assai più che non sollevando i popoli in omaggio alle idee democratiche da essi professate.

Rimane pertanto, a testimonianza perenne del genio politico spagnolo, il sistema democratico da essi creato nel secolo XVI e che i gesuiti, tra cui soprattutto il Suarez, perfezionarono e portarono a completo sviluppo. (102) Al principio teocratico dell'autorità per diritto divino proclamato da S. Paolo, accolto dagli Scolastici e dai riformatori, i teologi e i gesuiti spagnoli del cinquecento sostituirono il concetto puramente razionale dello Stato e della sovranità. Solo la Chiesa rappresenta per essi il divino, mentre l'ordine politico ha origine e natura umana. La società civile è in generale per essi il risultato necessario della naturale tendenza degli uomini ad associarsi. Ma le associazioni umane, che essi considerano non come aggregato di individui ma come veri corpi politici, hanno bisogno di un potere che le diriga al fine comune. Tale potere astrattamente considerato (*formaliter*) procede da Dio, ma in concreto (*realiter*) è di origine umana, in quanto si radica per diritto naturale nella comunità o nel popolo, il quale non potendo esercitarlo direttamente lo conferisce per patto espresso o tacito a uno o a molti, senza però alienarlo assolutamente. Alla stregua di tali principii non è a considerarsi legittimo il potere se non emana dal consenso tacito o espresso del popolo, a

cui solo spetta la scelta della forma di governo e la facoltà di conferire la pienezza della sovranità, o di riservarsi una parte dei diritti che la costituiscono. In ogni caso non può ammettersi il diritto di governare tirannicamente (103).

Per ciò che riguarda le forme di governo si propende dai teologi spagnoli e dai gesuiti per la monarchia, temperata dall'ordine morale e non escludente la partecipazione del popolo al governo. Ma si discute con indifferenza di altre forme di governo e nel Suarez in particolare abbiamo il riconoscimento della democrazia come forma originaria e naturale di governo. La comunità, egli dice, può, se vuole, ritenere per sé quella autorità che emana solamente da lei. Le forme monarchiche e aristocratiche di governo non sono naturali, ma volontarie e sorgono mediante una istituzione nuova e positiva. (104).

E così mentre in Francia all'epoca di Francesco I, l'assolutismo monarchico trova ardenti difensori e sotto Enrico IV ritorna in onore la teoria del principe *legibus solutus*, in Spagna nelle opere dei teologi e dei gesuiti vediamo concordemente proclamata la massima opposta secondo cui *principes tenentur et ipsi vivere legibus suis*. Ugualmente unanimi li troviamo nel condannare il principio imperialista: *Quod principi placuit legis habet vigorem*, nel negare forza obbligatoria alle leggi ingiuste, nel porre il popolo e le leggi fondamentali dello Stato sopra l'arbitrio del sovrano, nel giustificare il diritto di resistenza anche nella forma estrema e individuale del tirannicidio (105).

Questi principii, in forma più o meno accentuata, con varianti più o meno essenziali costituiscono il fondo comune degli scritti politici che riempiono la Spagna per quasi un secolo, (106) senza provocarvi una particolare

reazione sia da parte del popolo, sia da parte dei regnanti; mentre altrove in Francia, in Inghilterra, in Italia la loro diffusione fu ostacolata e senz'altro impedita non appena tali dottrine, soprattutto nella parte relativa al diritto di resistenza e al tirannicidio, accennarono a tradursi nell'ordine dei fatti (107).

Ma più che per le condanne e le persecuzioni, le dottrine politiche dei teologi spagnoli perdettero della loro importanza storica, del loro valore pratico per le condizioni dei tempi mutati. Chiuso il periodo delle lotte religiose, asserviti i popoli all'assolutismo, divenuti i gesuiti potenti e temuti, l'opportunità di predicare la resistenza venne meno. La dottrina non fu sconfessata, ma la condotta pratica dei gesuiti nei riguardi dello Stato si modificò profondamente: più che a destare i popoli alla libertà politica, essi lavorarono a conservare per sé il favore dei principi. E quelli che erano stati i più audaci assertori del diritto popolare parvero nell'età posteriore sostenere il dispotismo, insidiare alla libertà politica, rinnegare il loro passato democratico (108). Se ciò è vero, è anche vero che per i teologi del secolo XVI la democrazia non è fine a sé stessa, ma rientra in un ordinamento divino del mondo; d'altra parte la democrazia moderna, quale usciva dalla speculazione dei giusnaturalisti, sostituiva al postulato teologico il postulato razionalista e considerava la religione una funzione di Stato (Hobbes, Rousseau), oppure un affare privato (Locke). I teologi spagnoli furono contro l'assolutismo in quanto questo offendeva l'ordine etico o religioso, ma non avevano motivo di combatterlo se mostravasi ossequiente al Papato. Ne ciò contraddiceva alle loro dottrine, poichè in queste, come posteriormente in quelle dei giusnaturalisti, vi era

tanto da giustificare così il regime democratico come l'assolutismo. Se, come ebbe a sostenere il Suarez, ogni ordinamento politico è originariamente, ossia naturalmente democratico, esso però può, mediante una istituzione nuova e positiva, prendere forma aristocratica o monarchica (109). Del resto è nota la predilezione dei monarcomachi per la forma monarchica di governo (110). Nè sostenendo la monarchia si mettevano in contraddizione col principio della sovranità popolare, in quantochè era il popolo stesso che a tale forma dava il suo assenso. E per il Suarez il consenso dato non può revocarsi; nel suo pensiero il patto di sovranità implica non delegazione, ma alienazione incondizionata di potere (111). Solo la tirannia poteva anche per il Suarez risolverlo e se si pensa al significato etico che la tirannia prendeva nei teologi e gesuiti spagnoli del secolo XVI, ognun vede che le sorti del dispotismo erano in ultima analisi a mercè della Chiesa, la sola competente a giudicare delle eventuali violazioni dell'ordine morale e religioso. Perciò le teorie democratiche dei gesuiti, fondate sull'arbitrarietà del patto, non escludevano il dispotismo, mentre consacravano la preminenza della Chiesa sullo Stato.

La speculazione politica spagnola nei secoli posteriori subì un arresto di sviluppo, ma non deviò sensibilmente dalle gloriose tradizioni del secolo XVI. Per tutto il secolo XVII e fino oltre la metà del seguente, i gesuiti monopolizzarono in Spagna l'alta coltura e impedirono al giusnaturalismo di gettarvi radici (112). La Spagna parve ridestarsi a vita nuova nel periodo storico che precedette e seguì la cacciata dei Gesuiti (1767), ma fu periodo di breve durata, nè diede i frutti sperati per il sopravvento della rivoluzione, che risvegliò propositi di reazione e di restaurazione (113). La Spagna rimase per-

tanto sola a rappresentare nell'età moderna la coscienza democratica nelle forme scolastiche, inferiore in questo all'Italia, che risenti col Beccaria, col Filangieri, collo Spedalieri gl'influssi benefici dell'Illuminismo e del razionalismo giuridico.

*
* *

Veramente singolare fu la storia della Sardegna nell'età moderna, come quella che in pieno secolo XIX riproduce condizioni storiche e sociali, che l'Europa aveva da secoli superato. E se molti tale singolarità rilevarono, nessuno si propose di spiegarla. (114) Certo è che alla Sardegna non convengono le divisioni convenzionali, nelle quali siamo soliti distribuire la storia generale dell'Europa. Il Medio Evo feudale si protrae in Sardegna fino ai primordi del secolo XIX e solo nel periodo che si estende dal 1815 al 1848 abbiamo le prime manifestazioni di una rinascenza politica e religiosa, che fa ricordare quella ben altrimenti grandiosa e profonda del secolo XVI.

Ultima a conoscere il feudalismo, la Sardegna doveva essere l'ultimo paese di Europa a scuoterne il giogo. Imposto dagli Aragonesi nel secolo XIV, esso divenne nelle mani degli spagnoli strumento di dominazione politica, di sfruttamento economico. (115) La Sardegna vide allora il suo territorio diviso in un certo numero di feudi che i titolari governavano e sfruttavano da lontano mediante procuratori. Ad ogni comune fu assegnata una dote per provvedere ai bisogni elementari della vita, ma sullo scarso reddito dovevano i comuni corrispondere i tributi al signore, le decime al clero, i diritti alle città. (116) Il vicerè rappresentava l'autorità regia, ma i suoi poteri avevano un limite insuperabile nel rigido ordinamento ca-

stale, costituito dal clero, dai nobili, dalle città, gelosi dei loro privilegi, e sempre pronti e concordi nel difenderli contro le usurpazioni regie. (117) Mentre nella Spagna vediamo il potere regio lottare vittoriosamente contro il feudalismo, distruggere le caste privilegiate o asservirle, in Sardegna nessun tentativo in tal senso fu fatto da parte del potere centrale. Il passaggio dell'isola sotto la dominazione di Casa Savoia nel 1720 non ne modificò per nulla l'intima struttura feudale. (118) La politica di riforme iniziata dal conte Bogino lasciò intatto l'ordinamento feudale dell'isola. (119) Ancora sul finire del secolo XVIII vediamo in Sardegna un movimento delle classi privilegiate per il ristabilimento degli antichi privilegi, che il tempo più che il malvolere del governo avevano fatto cadere in disuso. (120).

La Sardegna rimase pertanto estranea al processo storico di formazione dello Stato moderno nella duplice fase dell'assolutismo e del costituzionalismo: essa non subì l'influenza di quei fattori storici che portarono altrove alla abolizione del sistema feudale. Nessun contrasto nè religioso, nè politico, nessun movimento nuovo di idee e di aspirazioni sopravvennero a rompere l'uniformità di vita e di rapporti sociali della Sardegna. Lo stesso regime feudale rimase durante cinque secoli pressochè immutato nella sua originaria caratteristica struttura (121).

La rivoluzione francese da un lato, il soggiorno forzato dei principi di Savoia dall'altro, furono per la Sardegna il principio di una nuova fase storica. La bufera rivoluzionaria che sconvolse l'Europa e portò ovunque al trionfo delle idee liberali e dei diritti dell'uomo risparmiò la Sardegna sola, ma non al punto da impedire in essa qualsiasi manifestazione contro il regime feudale (122). Il malcontento contro il quale doveva essere fin da

quest'epoca, soprattutto nelle campagne, profondo e generale se bastò che l'Angioi, imbevuto delle nuove idee, bandisse la crociata contro i baroni per sollevare l'isola da un capo all'altro. El'insurrezione provocata dall'Angioi ebbe carattere e significato sociale più che politico; non fu invero diretta contro il dispotismo regio (male ancora ignorato in Sardegna), ma contro l'oppressione delle classi privilegiate (123).

La rivolta fu repressa nel sangue, ma rimase la coscienza sempre più diffusa dell'iniquità del sistema feudale (124). Alla abolizione del quale contribuirono efficacemente i principi di Savoia cacciati dai loro Stati del continente e riparati proprio in quell'epoca in Sardegna, ch'essi per la prima volta impararono a conoscere direttamente (125). Non tardarono essi ad avvertire il profondo generale malessere del paese, causato dalla persistenza di un sistema che i tempi condannavano e che l'interesse stesso del potere regio, di cui usurpava le funzioni, consigliava ad abolire. Certo è che l'arrivo dei Reali in Sardegna, coincide da un lato coi primi provvedimenti diretti ad attenuare le asprezze del sistema feudale, dall'altro con una azione più diretta e risoluta del Re negli affari di Sardegna (126). Come negli altri paesi di Europa, così in Sardegna la decadenza del sistema feudale si accompagna col consolidamento del potere regio. E la Sardegna, benchè tardi e per un periodo di tempo relativamente breve, conobbe a sua volta il dispotismo regio che venne ad aggiungersi alla oppressione feudale (127). Coll'assunzione al trono di Carlo Felice che più di ogni altro era in grado per la lunga permanenza nell'isola di conoscerne le condizioni e i bisogni, si inizia anche per la Sardegna la fase del regime paterno, della politica illuminata (128). Utili riforme in ogni campo della amministrazione e della

legislazione furono attuate (129). E l'opera di riforma era continuata da Carlo Alberto, il quale legava il suo nome all'abolizione del sistema feudale (130). Questa non avveniva in Sardegna per atto di autorità del governo, come in Piemonte nel 1797 o per l'onnipotenza rivoluzionaria come in Francia, ma con nuovo procedimento sulle basi di un riscatto volontario. I feudatari si videro i loro diritti liquidati in denaro o in titoli di rendita; i carichi feudali furono convertiti nella forma più equa, ma anche più gravosa di un tributo fisso da pagarsi al demanio (131).

L'abolizione del sistema feudale se non nel fatto, almeno giuridicamente segnava la fine del comunismo agrario e della proprietà vincolata e l'instaurazione del nuovo regime della proprietà libera e perfetta, ciò che sott'altra forma significava per la Sardegna, il passaggio dall'economia pastorale a quella agricola. Già fin dal 1820 il Lamarmora nel suo viaggio in Sardegna rileva che questa trovavasi allora economicamente nel momento storico che decide della lotta tra pastori e agricoltori, momento che gli altri paesi di Europa avevano da secoli superato (132). E realmente noi abbiamo in questa epoca le prime leggi tendenti a difendere il fondo coltivato contro il pascolo errante, a rompere la comunione delle terre, a ricostituire la piccola proprietà fondiaria (133). Ma nè queste nè altre riforme, compresa l'abolizione del sistema feudale, modificarono sostanzialmente lo stato di fatto; anzi per l'immatunità del paese ad accoglierle furono causa indiretta di una crisi economica, quale la Sardegna non aveva mai per lo addietro conosciuto (134). Ancora nel 1847 il Vesme ci dice che la lotta segnalata dal Lamarmora tra l'economia pastorale e quella agraria, era sempre viva e indecisa (135). Aboliti i feudatari rimase il sistema, osserva

l'Amat; nè si osò toccare i privilegi del clero e il sistema delle decime (136). Il fisco anzichè procedere, com'era lo scopo della riforma, alla divisione delle terre riscattate e alla loro distribuzione in libera proprietà ai privati, continuò a conservarne il possesso, a riscuoterne i canoni e ancora nel 1860 il Cattaneo giustamente rilevava l'anomalia di un paese che a differenza delle altre regioni italiane sottostava a una duplice serie di tributi, quelli della servitù e quelli della libertà (137).

Per ciò vediamo che malgrado le buone intenzioni del principe e dei suoi ministri (138), malgrado le buone riforme iniziate e con ogni prudenza attuate, la struttura sociale del paese si mantenne intimamente feudale. Nobili e clero, protetti dalla immunità di casta, continuarono a spadroneggiare e a ostacolare ogni proposito di riforma del governo centrale, malgrado questo ponesse ogni cura per togliere alle riforme ogni asprezza e ogni significato meno che riguardoso per gli ordini privilegiati. (139). Il Medio Evo in Sardegna si mantenne oltrechè nei privilegi di casta, nel comunismo agrario sempre dominante, nell'esercizio corporativo delle arti e mestieri, nelle vessazioni ed estorsioni tributarie, nel dispregio mal celato del lavoro e delle classi medie (140).

D'altra parte il liberalismo regio si arrestava davanti alle aspirazioni di libertà, al movimento tendente a scuotere il principio di autorità, che in Sardegna vinceva sempre gli animi e le menti in politica, in religione, nella scienza. Mai come allora la Sardegna conobbe la politica della paura, del sospetto, della repressione. (141) I documenti dell'epoca ci fanno ritornare alla memoria i tempi lontani, in cui ogni libertà di coscienza e di pensiero era severamente repressa. Fin dai primi anni del suo regno Carlo Alberto, preoccupato

« della moltecipità e qualità dei libri, giornali, scritti che si introducono o si fanno circolare clandestinamente nei suoi Stati, e delle funeste conseguenze che ne derivano » sente il bisogno di nuove ed energiche disposizioni « contro l'introduzione e la circolazione di opere che intaccano i principii della religione, della morale e della nostra monarchia ». (142) Qualunque allusione diretta o indiretta con cui revocavasi in dubbio l'origine e il fondamento divino del potere era inesorabilmente repressa. Una duplice severissima censura civile ed ecclesiastica, presiedeva alla pubblicazione di ogni nuova opera, nè sfuggivano alla revisione i testi scolastici in uso nelle Università. (143) La stampa periodica rappresentata da un unico giornale l'*Indicatore Sardo*, monopolio dei fratelli Martini, era asservita al governo di cui sosteneva la politica reazionaria. (144)

E del dispotismo erano valido sostegno l'ignoranza, e la superstizione religiosa. Lo stato della coltura popolare e superiore in Sardegna era ancora in quest'epoca tale da far disperare dell'avvenire dell'isola.

L'istruzione elementare, massime nelle campagne, era quasi ignota. (145) Nè valse a rialzarne le sorti la istituzione regia delle scuole normali nel 1823. (146) L'analfabetismo era male generale anche nelle classi agiate, non esclusa la nobiltà, soprattutto dei villaggi. (147) Nè in migliori condizioni era l'istruzione secondaria e superiore. Essa costituiva un privilegio ed era difettosissima nei metodi. « Lo studio del latino, scrive il Tuveri, e delle belle lettere, ci faceva perdere cinque anni; si insegnavano in latino non solo la filosofia, la teologia, leggi e medicina, ma le matematiche e la fisica. Gli studi universitari non avevano altro scopo che di formare medici, teologi e dottori *in utroque*. La giurisprudenza stava

nello studio di tutte le minuzie della legislazione romana; delle leggi patrie o d'altro neppure si parlava.... » (148). Di studi di carattere tecnico, professionale nessuna traccia; non insegnamenti di lingue vive, di disegno, di scienze, di economia; in quella vece l'algebra e la geometria impartita anche ai teologi, ai medici, ai legali. « Mancavano (scriveva il Cattaneo nel 1841 sulla base di autorevoli testimonianze sarde) tutte quelle classi studiose che intrecciandosi al commercio, all'industria, all'alta agricoltura formano la parte più vitale della nostra società » (149). Il corpo degli studenti era fornito in gran parte da famiglie così povere che, coloro che intendevano continuare gli studi erano costretti a collocarsi sotto il nome di *maioli*, come domestici presso i signori, che lasciavano loro qualche ora libera per la scuola. « E si vedono, scrive il Cattaneo, studiar le lezioni nel vestibolo dei palazzi, o alle porte delle chiese o delle case, dove hanno accompagnato le loro padrone. » (150) E il Tuvèri: « Tra noi per lo passato gli studi non si intraprendevano che come un mestiere, come mezzo cioè di trarne la sussistenza e di conseguire un titolo. I nobili che già ne avevano uno, di rado apprendevano più che a leggere e a scrivere. I popolani agiati ambivano la laurea in leggi.... Quelli che non avevano mezzi materiali e morali per aspirare a grandi cose si facevano *preti da breviario*, notai, farmacisti, flebotomi, scrivani.... » (151)

Al difettoso ordinamento scolastico, ai pregiudizi inveterati determinanti la scelta della professione, agli ostacoli tendenti a distogliere i migliori dallo studio, devesi aggiungere il carattere confessionale dell'insegnamento e degli insegnanti. Da oltre due secoli i gesuiti avevano nell'isola il monopolio assoluto dell'educazione e dell'istruzione secondaria e superiore, e tale monopolio con-

servarono malgrado la soppressione che in Sardegna non fu mai effettiva. (152). I programmi erano ispirati al concetto di devozione illimitata al sovrano e alla religione dello Stato. Ogni irrequietezza di pensiero era severamente repressa, così nell'insegnanti come nei giovani (153).

*
* *

In queste condizioni di vita e di coltura si dibatteva la Sardegna nella prima metà del secolo XIX, con questo di confortante rispetto alle età anteriori, che cominciava a diffondersi la coscienza del male e la necessità di porvi rimedio.

Gli anni che corsero dal 1830 al 1848, sono anni di transizione e di preparazione. In essi cade la rinascenza sarda nella forma di ribellione al passato, di desiderio di una vita nuova, di rinnovamento religioso, intellettuale, politico. È la vita dello spirito che si risveglia ne' suoi molteplici aspetti e scuote il principio di autorità che ne ostacolava in mille guise le manifestazioni.

Il mutamento dell'opinione pubblica nei riguardi dei gesuiti costituisce il segno più eloquente dei tempi nuovi. Fin verso il 1825 i gesuiti incontrarono in Sardegna la generale considerazione, e vi godevano una influenza incontrastata. Ma dopo il 1830, sotto l'azione dell'idealismo giobertiano e del cattolicesimo purificato, la potenza dei gesuiti è insidiata, la loro autorità è scossa, i loro metodi didattici ed educativi sono discussi e criticati. Essi rappresentano oramai alla mente dei più il passato odioso, la servitù dello spirito, l'oppressione delle coscienze e delle intelligenze. La loro cacciata avvenuta in Sar-

degna prima che altrove, fu accolta come una liberazione. (154).

È notevole l'attività spiegata in questo periodo da privati e da associazioni per incoraggiare e diffondere la coltura letteraria e scientifica (155). Mentre il Siotto si affaticava con lodevole intento, ma con risultati incerti e ad ogni modo vivamente contrastati, a dimostrare l'esistenza storica di una coscienza letteraria sarda (156), una eletta schiera di giovani, tra mille ostacoli pubblica nel 1842 in Cagliari, sull'esempio del *Promotore sassarese*, il periodico: *La Meteora* in cui, collo stato generale delle scienze e delle lettere in Italia e fuori, troviamo i primi timidi accenni alla rivoluzione filosofica operata dal Kant e al movimento storico del Savigny negli studi giuridici (157).

Colla coscienza letteraria e sotto lo stimolo di essa, si era andata formando la nuova coscienza politica nella forma di un movimento inteso ad associare la causa della libertà e della rigenerazione dell'isola, col desiderio dell'unione e della parità di trattamento della Sardegna con gli Stati del continente. E tale coscienza era propria delle classi medie, che si reclutavano sempre più numerose nelle città tra gli appartenenti alla borghesia intelligente e laboriosa, nelle campagne tra i piccoli proprietari del suolo, che con lunghi stenti, con infiniti risparmi erano riusciti a costituirsi una proprietà libera contro la rapacità del fisco e del feudatario (158).

*
* *

Di questo periodo fortunato il Tuveri fu la figura più caratteristica. Fu egli il primo e per un certo tempo il solo a sentire in tutta la sua importanza il problema

del rinnovamento religioso e civile della Sardegna. E ciò che più conta, nel risolverlo egli rimase completamente chiuso in quella cerchia di idee scolastiche, che i gesuiti avevano gelosamente custodito in Sardegna e difeso dal contatto impuro del razionalismo e del sensismo. (159) Il pensiero del Tuveri si svolse all'infuori anche di quelle correnti liberali di pensiero, che per quanto timidamente e in una misura assai ristretta, erano penetrate in Sardegna dopo il 1840 e tradivano la loro origine francese. La Sardegna nel rinascere a vita nuova, doveva riassumere nella sua storia le fasi di sviluppo attraversate dalla coscienza civile moderna. Anch'essa doveva attraverso la libertà interiore e la purificazione del sentimento religioso educarsi alla libertà esterna politica.

Nel Tuveri vediamo riprodursi l'individualismo religioso e politico dei riformatori protestanti e cattolici del secolo XVI, ribelli ad un tempo all'assolutismo papale e a quello politico. (160) Spirito profondamente mistico, il Tuveri vagheggiò sul loro esempio il ritorno al Cristianesimo primitivo, quale scaturiva dall'antico e nuovo testamento, non irrigidito nei dogmi, non pervertito da mire politiche, sciolto dai vincoli dell'autorità e della gerarchia. (161). Alla quale sdegnò di appartenere, malgrado i vantaggi che poteva ripromettersi in quei tempi in Sardegna; preferì serbarsi indipendente come già di fronte al potere civile così di fronte all'autorità ecclesiastica, per esercitare liberamente la critica contro il profondo perversimento della coscienza religiosa in Sardegna per opera di un clero ignorante e corrotto, immemore della sua alta missione, fautore delle forme più strabilianti e incredibili di superstizione e di culto, educato all'orrore per la scienza, privo di ogni spontanea attività spirituale (162). La critica del Tuveri non risparmia il Papato, il maggior respon-

sabile, ai suoi occhi, del decadimento della Chiesa e dell'asservimento della religione alla politica. Particolarmente severo si dimostrò verso Pio IX, che paragonava « a quei conquistatori che si contentano di dominare sulle rovine » (163). E con Pio IX colpisce i fautori del potere temporale che vogliono il ritorno del Pontefice « sul trono d'oro », e nel vano tentativo di far rivivere i tempi di Gregorio VII « più che a sdegno movono a compassione » (164). Avversario dichiarato dei clericali e dei conciliatoristi, non credette neppure nell'efficacia della formola cavouriana per la soluzione del problema dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa. (165)

La libertà di critica in materia religiosa, il Tuveri spiegò in Sardegna per lunghi anni, pubblicamente non solo nelle opere, ma nella stampa periodica, non a scopo di vane recriminazioni, ma nell'intento di richiamare il clero alla coscienza dei suoi doveri, di educare il popolo alla spontaneità e alla sincerità del sentimento religioso, di combattere la superstizione e l'ignoranza che toglievano efficacia pratica e valore educativo all'idea religiosa. (166)

Ma se la riforma religiosa fu tra le costanti aspirazioni del Tuveri, essa si presenta ancor sempre in lui associata alla causa della libertà politica. Anche in ciò ritorna una delle caratteristiche del secolo XVI quando il movimento per l'emancipazione individuale, ancora incerto e indifferenziato, cominciava a informare di sé tutti gli aspetti della vita umana. Non è raro allora incontrare insieme congiunte la causa della libertà con quella della religione, e tale intima unione vedemmo culminare nel movimento e nella dottrina dei monarcomachi. Nell'età posteriore il tradizionalismo religioso trionfa nei paesi

cattolici sulla tendenza contraria, e la lotta per la libertà politica è combattuta fuori e contro l'idea religiosa.

In Sardegna si riproducono nel secolo XIX condizioni di cose e di animi analoghe a quelle del Rinascimento. Il popolo sardo usciva allora dal suo Medio Evo, aspirava a una rinascita, la quale non poteva aver luogo nel dominio del pensiero che attraverso le forme dello spiritualismo tradizionale. Per il suo stesso isolamento la Sardegna non conobbe l'influenza del razionalismo e del materialismo filosofico, epperò doveva dal pensiero teologico, come già il Medio Evo, esprimere la nuova coscienza civile democratica. Di questa fase della coscienza democratica sarda, il Tuveri fu l'interprete autorevole.

Il Tuveri apparteneva a quella classe di piccoli proprietari di provincia nella quale l'odio per la nobiltà ereditaria, per i privilegi delle città, per il fiscalismo regio, per i sistemi di governo sovversivi di ogni principio di moralità e di giustizia, era tradizionale e tanto più vivo quanto maggiore era la coscienza del proprio valore e della propria superiorità intellettuale e morale. (167) Nel seminario tridentino conobbe la degenerazione del sentimento religioso per opera di un clero avido di ricchezze e di onori, e di tutto preoccupato fuorchè della sua alta missione morale. All'Università imparò a odiare la scienza ufficiale, fatta strumento di servitù politica e religiosa. Fin d'allora la sua attenzione fu rivolta al popolo sardo, che vedeva avvilito, oppresso, angariato e, nella sua incoscienza e passività, incapace di una qualsiasi reazione. Il Tuveri parve rivivere in sé la lunga storia di dolori e di ingiustizie della sua isola, e trasfondere nell'opera sua di scrittore civile. La quale fu opera, non solo di un ribelle assetato di verità e di giustizia, ma fu anche e so-

prattutto opera di un apostolo, che alla rigenerazione del suo popolo consacra tutto se stesso. Incurante del titolo accademico, resistendo alle pressioni di amici e di parenti abbandonò nauseato l'Università, fuggì la vita della città, che a lui, venuto dalla campagna, appariva il focolare di ogni più esosa tirannia, si ritrasse a vita semplice e solitaria nel suo villaggio nativo, e quivi nel raccoglimento e nello studio attese a formarsi da solo una nuova, severa coltura, a preparare i materiali per la costruzione del suo sistema politico, destinato nella sua mente ad appagare le aspirazioni delle nuove generazioni travagliate da una duplice crisi, la crisi interiore di coscienza, la crisi esteriore politica.

La chiave di volta del sistema politico tuveriano è l'idea religiosa purificata e fatta strumento di libertà e di educazione civile. Nel suo profondo misticismo, che gli studi storici e teologici dovevano col tempo temperare, egli si convinse che solo mediante l'idea religiosa era possibile agire efficacemente sugli animi in un paese ancora chiuso ad ogni altra influenza. Tale idea nella forma negativa di ribellione emotiva all'ibrido connubio della religione con la tirannide, già si afferma in un opera giovanile, rimasta per suo volere inedita, intitolata *il Veggente*, di ispirazione biblica, che ricorda nella forma e nel contenuto il noto scritto del Lammenais: *Paroles d'un croyant*. Il *Veggente*, tutto impregnato di misticismo e di odio alla tirannide monarchica, costituisce l'introduzione psicologica del *Diritto dell'uomo*. (168) Nel quale il pensiero del Tuveri, sciolto dai vaneggiamenti mistici, prende forma e sistemazione definitiva e la questione dell'unione della religione colla libertà è presentata, non come una aspirazione profonda dell'animo, ma come una verità su-

scettiva di dimostrazione rigorosa in base alle più pure e sempre vive tradizioni cristiane.

Oltre dieci anni di studio e di lavoro, resero il Tuveri assolutamente padrone del pensiero cristiano in tutte le sue secolari manifestazioni. Il materiale di studio non mancava certo in Sardegna, ma era mancato fino allora chi lo studiasse nelle sue fonti pure, nella sua successione storica, coll'animo rivolto alla libertà dei popoli. E dall'esame ragionato delle sacre carte, della dottrina patristica e scolastica, ravvalorata dell'autorità di Concilii e di Papi, usciva luminosamente dimostrata la tesi del Tuveri. Questi seppe far rivivere nell'opera sua la coscienza democratica quale si presenta, nella sua fase ultima definitiva, nei monarcomachi di parte cattolica. (169) L'esame delle fonti a cui il Tuveri attinge per la dimostrazione della sua tesi non lasciano dubbio di sorta. Esse per lo più si riferiscono a quel periodo di rielaborazione del pensiero teologico che caratterizza il secolo XVI e che ha per centro di irradiazione la Spagna. E in questa forma il pensiero teologico politico si tramandò in Sardegna nelle opere e nell'insegnamento dei gesuiti e si mantenne senza le restrizioni mentali e gli adattamenti imposti altrove dalle diffidenze di governi assoluti. Le condizioni della Sardegna feudale nei secoli XVII e XVIII erano tali da togliere a qualsiasi dottrina, non esclusa quella dei monarcomachi, qualsiasi valore pratico. Ma a principio del secolo XIX, nelle prime dolorose convulsioni del suo rinnovamento religioso e civile, la tradizione dei monarcomachi, non mai estinta nè interrotta, rivive col Tuveri nel suo storico significato. Nelle tenebre ancora fitte del Medio Evo sardo, l'arma del tirannicidio doveva ancora una volta balenare di luce si-

nistra, all'ombra della religione, a difesa della libertà del popolo contro il dispotismo.

Tale fu la genesi psicologica e storica del « Diritto dell'uomo », il quale fu pubblicato nel 1851, quando la Sardegna aperta oramai, per l'unione cogli Stati del Continente, a nuove correnti di pensiero, non era più in grado di apprezzarlo al suo giusto valore. (170) E il Tuveri rimase a rappresentare l'idea democratica in una forma che parve ed era antica, non solo rispetto allo stato generale della speculazione politica italiana, ma anche rispetto ai nuovi atteggiamenti della coscienza politica democratica del suo paese. E se non gli poteva mancare l'affetto riconoscente de' suoi concittadini, il religioso rispetto di quanti in Sardegna e fuori, lottarono per il trionfo pieno e assoluto dell'ideale democratico, egli rimase come scrittore politico un solitario e l'opera sua, col trascorrere degli anni, divenne un enigma storico che nessuno studiò in relazione ai tempi che la produssero e la giustificarono.

Nè le opere posteriori valsero a destare l'interesse del pubblico sardo sul suo sistema politico. Esse non sono che svolgimento di motivi contenuti nel *Trattato*, attraverso il quale vanno intese e giudicate.

In *Libertà e Caste* la questione dei rapporti tra la religione e la libertà sembra abbandonata per far luogo al rapporto antitetico libertà e caste. La storia umana è qui intesa dal Tuveri come lotta permanente tra libertà e privilegio. Ma questa tesi che prende nel Tuveri valore e significato di una legge storica, rientra in ultima analisi in quella del *Trattato*, poichè la causa precipua della persistenza delle caste e quindi l'ostacolo maggiore al trionfo della libertà è, secondo il Tuveri, la Chiesa stessa trasformata in casta privilegiata (171).

Anche nei *Sofismi politici* ritorna sotto altra forma il motivo fondamentale del *Trattato*. (172) L'antitesi libertà e caste, si è oramai semplificata e irrigidita nell'antitesi monarchia e repubblica. La questione della forma di governo diventa nel sistema politico del Tuveri questione di sostanza. (173) La libertà non può intendersi nè affermarsi, se non attraverso la forma repubblicana di governo. La lotta per la libertà va storicamente intesa come lotta per l'attuazione del principio repubblicano. Contro il quale si leva, avversario secolare, la monarchia sostenuta dalla Chiesa, la quale rendendosi complice della tirannide, rinnega le sue origini democratiche e gli insegnamenti stessi del suo fondatore. *Cristo repubblicano!* (174) In questo concetto dei *Sofismi politici* si riassume il pensiero politico di G. B. Tuveri.

L'opera del quale va giudicata in rapporto alla Sardegna feudale che egli aveva vissuto, e di cui tanta parte sopravvisse all'abolizione dei feudi e all'unione cogli Stati del Continente. La nuova Sardegna che, pure attraverso la crisi profonda provocata dall'unione, si andava formando, il Tuveri non vide o si ostinò a vedere attraverso il semplicismo storico del *Trattato* (175).

Si comprende come le nuove generazioni che all'avvenire fiduciose tendevano lo sguardo, non trovassero nell'opera del Tuveri, ai problemi della Sardegna risorta soluzioni adeguate. La stessa coscienza democratica, sotto l'azione e l'influenza della propaganda mazziniana, andava anche in Sardegna trasformandosi, prendendo forme nuove e direzioni diverse da quelle seguite dal Tuveri. La cui opera se fu travolta nell'oblio coi tempi che la produssero, rimane pur sempre il testamento politico di una libera coscienza in tempi di servitù intellettuale e morale: di qui il suo valore morale, il suo significato storico. Noi

crediamo di aver dimostrato che essa non appartiene alla letteratura di eccezione o di imitazione, ma è un prodotto storico originale; se anacronismo vi fu, esso fu della Sardegna, non del Tuveri e dell'opera sua.

*
* *

Platone nella sua *Repubblica* sosteneva che la patria non solo deve ricordare e tramandare la memoria dei suoi figli più eletti, ma deve con materna sollecitudine provvedere alle famiglie di coloro che la vita consacrano alla grandezza dello Stato col sacrificio di personali o domestici interessi. (176). Se ciò sia avvenuto per il Tuveri non tocca a me, ma a voi, suoi concittadini, rilevare. (177) La gratitudine dei popoli non è meno doverosa di quella dei privati individui. E alla vostra gratitudine ha ben diritto il Tuveri, non solo perchè fu un forte e libero pensatore, il solo che questa terra abbia prodotto nel campo politico, non solo per l'opera di educazione civile spiegata negli scritti e coll'esempio di una vita intemerata purissima, non solo per il dispregio in cui tenne gli onori e le ricchezze pur di conservare, come il Mazzini, intera la sua personalità morale e politica (178), ma soprattutto per il significato altamente regionale dell'uomo e dell'opera sua.

Il Tuveri fu sardo in tutta l'estensione del termine, fu il rappresentante tipico dell'anima e della mentalità sarda. A dimostrare quest'affermazione dovrei ricordare le storiche polemiche col Siotto e coi fratelli Martini, l'opposizione, che parve temeraria, al Gioberti nel Parlamento subalpino, la parte avuta come rappresentante della Provincia e del Comune alla risoluzione dei problemi economici che pesavano sulla Sardegna risorta, la

lotta ad oltranza sostenuta contro il governo per l'iniquo trattamento fatto al suo paese, l'opera del giornalista tutta intesa a richiamare il suo popolo a dignità di nazione, a farne conoscere le miserie e i bisogni, a difenderlo contro immeritate accuse, dovrei infine rilevare i suoi rapporti col Mazzini nell'interesse della causa democratica repubblicana. (179) Per quest'ultimo aspetto la figura del Tuveri si eleva e si estende oltre i confini della Sardegna e viene a prender posto tra i numi tutelari della maggior patria italiana.

A questi geni benefici che la forza invocarono per la difesa del diritto, non contro di esso, dobbiamo in questi momenti di rinnovata barbarie, di naufragio di tutto ciò che fu vanto e ragion d'essere della civiltà nostra, ritornare per consiglio e incitamento. La parola del filosofo (ricorda il Tuveri) è come la semente della parabola evangelica: or cade sulle vie, or sulle rocce, or su terreni sterili ed uggiosi. Ma nell'animo vostro, o giovani, in questo tempio sacro alla scienza, essa susciterà, non dubitiamo, viva ed operosa la fede che fu già del Tuveri nel trionfo ultimo della giustizia fra i popoli.

NOTE

(1) Giovanni Battista Tuveri nacque a Forru (dal 1863 Collinas) nel Campidano di Cagliari il 4 agosto 1815 dall'avv. Salvatore Tuveri e da Maria Angela Licheri di nobile famiglia di Oristano. Rimasto orfano di padre passò l'infanzia a Oristano, presso l'avo materno. Nel 1827 entrò nel Seminario tridentino di Cagliari e vi rimase sei anni. Frequentò quindi i corsi legali nell'Università di Cagliari, ma non li condusse a compimento, per cui non ebbe altro titolo che quello di baccelliere in leggi. Ritiratosi a Collinas divise il suo tempo fra gli studi e l'amministrazione del patrimonio non lauto ereditato dai genitori. Proclamato lo Statuto nel 1848 entrò nella politica attiva e nel giornalismo democratico. Rimasero memorabili le sue polemiche contro Giovanni Siotto-Pintor e i fratelli Martini, che erano o passavano (specie questi ultimi) per i rappresentanti più autorevoli del partito conservatore. Riluttante accettò il mandato politico e sedette nel Parlamento Subalpino dal 1848 al 1857 nel quale anno si dimise. Sposò nel 1852 Francesca Diana, di nobile famiglia di Collinas, ed ebbe sei figlioli. Fu consigliere provinciale per i Mandamenti di Sanluri, di Lunamatrona, San Gavino Monreale dal marzo 1860 all'agosto 1861, e dal 1878 al 1883. Fu sindaco di Collinas dal 1870 fino alla sua morte. Scrisse in giornali di Cagliari e del Continente, principalmente nel *Popolo d'Italia* di Napoli, nel *Dovere* di Genova, nella *Roma del Popolo* di Roma, nel *Pungolo* di Napoli. Diresse il *Corriere di Sardegna* dal 1 settembre 1871 a tutto il '75. Passò gli ultimi dieci anni quasi dimenticato in Collinas ove morì improvvisamente l'8 dicembre 1887 a 72 anni.

Lasciò cenni inediti autobiografici che videro la luce nell'*Avvenire di Sardegna* il 29 dicembre 1887. In occasione delle onoranze a Collinas nel 1895, fu pubblicata nell'*Unione Sarda* (28 aprile) una lunga biografia del Tuveri da parte di Francesco Corona, non scevra di inesattezze e di lacune.

Diamo l'elenco completo delle opere del Tuveri secondo l'ordine cronologico:

Saggio delle opinioni politiche del deputato sardo Giovanni Siotto Pintor, Torino, Cassone 1848; *Agli elettori del 1.º Collegio di Cagliari*, Cagliari, Timon, 1848; *Specifici contro il codinismo*, in quattro parti, Cagliari, Tip. arcivescovile, 1849; *Memoria dei Monti di Soccorso in Sardegna*, Cagliari, Tip. Naz. 1850; *Del diritto dell'uomo alla distruzione dei cattivi governi*, Trattato teologico-filosofico, Cagliari, Tip. Nazionale, 1851; *Relazione della Commissione della Camera dei Deputati sul progetto di legge pel riordinamento dei Monti di soccorso in Sardegna*, Cagliari, tip. Nazionale, 1851; *Il Governo e i Comuni*, Cagliari, Tip. Nazionale, 1860; *La questione barracellare*, Cagliari, Timon, 1861; *Esazioni e compulsioni*, Cagliari, Timon, 1861; *Petizione a favore dei Comuni*, Cagliari, Timon, 1863; *Della libertà e delle caste*, Cagliari, Tip. del Corriere di Sardegna 1871; *Sofismi politici*, Napoli, Rinaldi e Sellitto, 1883. I numerosi suoi articoli pubblicati nei giornali dell'isola e del Continente non furono raccolti in volume; molti di essi furono rifusi nelle sue opere soprattutto nei *Sofismi Politici*.

Tra le opere inedite ricordiamo: *Il Veggente*, opera giovanile, di cui esiste il manoscritto originale, incompleto, nella Biblioteca Universitaria di Cagliari. Altre opere inedite ricordate dal Tuveri nei suoi *Cenni autobiografici* sono: *La vita dei Cesari* e *La conservazione degli Stati*. Di quest'ultimo il Tuveri pubblicò un notevole frammento col titolo: *Della legittimità razionale dei Governi nella Roma del Popolo*, (N. 9-11, aprile maggio 1871) riprodotto nel *Corriere di Sardegna* (aprile, 1872 N. 78, 79, 80). Carlo Brundo nel *Numero unico* pubblicato in occasione dell'inaugurazione del monumento - ricordo al Tuveri in Collinas il 28 aprile 1895 ricorda (a p. 12) altre opere giovanili del Tuveri non pubblicate: *Considerazioni sulla Monarchia*; *la Storia degli Agenorei*; *Le veglie spiacevoli*. Il Brundo trae queste notizie da una lettera del Tuveri a un amico, nella quale dava piena contezza de' suoi disegni, delle opere pensate e in parte condotte a termine. Non ci venne fatto di avere la lettera, nè di conoscere la persona a cui il Brundo si riferisce. Sappiamo, per la testimonianza della figlia Maria Angela, che nell'ultimo periodo della vita attendeva a scrivere un lavoro religioso intitolato: *Della presenza di Dio*. Esiste da ultimo del Tuveri un breve epistolario inedito e frammentario a mani della famiglia.

Ci riserviamo di trattare più diffusamente della vita e delle opere del Tuveri in uno scritto che vedrà prossimamente la luce nell'*Archivio Storico Sardo* e che avrà per titolo: *Per la vita e i tempi di G. B. Tuveri*.

Ricordiamo con affetto riconoscente i consigli illuminati, gli aiuti preziosi, di cui ci fu largo, nella preparazione del presente lavoro, il cav. dott. Arnaldo Capra, che, continuando le nobili tradizioni del Bayle e del Martini, da vent'anni con vero intelletto d'amore dirige la Biblioteca universitaria di Cagliari, la quale per ricchezza e bontà di materiali di studio, per la sapiente organizzazione dei mezzi di ricerca, non ha nulla a invidiare alle migliori del Continente. La bibliografia sarda vi si trova quasi completa e solo attende chi voglia e sappia sfruttarla.

(2) Del Comitato fu Presidente Giovanni Poma; tra i membri figurava Roberto Binaghi, che copre oggi la cattedra di clinica chirurgica nella nostra Università. Cfr. *L'Avvenire di Sardegna*, 12 dicembre 1887.

(3) La lettera del Bovio, in data 16 dicembre 1887, fu pubblicata nell'*Avvenire di Sardegna* il 23 dicembre 1887.

L'epigrafe era del seguente tenore:

A G. B. TUVERI
CHE SDEGNOSO DEL PRESENTE
SU CUI SI ADAGIA
IL DOTTO E RICCO VULGO
PRESENTI TEMPI DI GIUSTIZIA
E FU FILOSOFO
NEI PENSIERI E NELLA VITA

(4) La cerimonia ebbe luogo il 5 febbraio 1888. Il corteo mosse dal palazzo universitario. Per la cronaca e per le polemiche che seguirono cfr. *L'Avvenire di Sardegna*, 6 febbraio 1888.

(5) Era Rettore dell'Università in quest'epoca Luigi Zanda (1820-1909) della Facoltà di medicina.

(6) **Felice Uda**, *G. B. Tuveri*, Discorso, Cagliari, Timon, 1888.

(7) « Se io fossi stato un ambizioso, qualche ambizioncella, senza molto abbassarli, avrei potuto soddisfare pur io ». Così il Tuveri nel *Corriere di Sardegna*, (1.º settembre 1871).

(8) Da un manoscritto inedito.

(9) Il Circolo letterario Tuveri fu per iniziativa di studenti fondato

in Cagliari nel 1891. Presidente del Circolo nel periodo delle onoranze del Tuveri fu Adolfo Dessì, segretario Efisio Deidda.

(10) L'idea di ristampare le opere principali del Tuveri, divenute rarissime, non mancò in quest'epoca e sembra che un editore napoletano fosse disposto a farlo; ma l'idea, non sostenuta dal favore pubblico, non ebbe seguito. Cfr.: *Popolo Sardo*, 1894, 17 agosto.

(11) Per iniziativa del *Circolo letterario* fu aperta nel 1894 una sottoscrizione per un ricordo marmoreo al Tuveri. Su proposta del Sindaco di Cagliari Ottone Bacaredda il Consiglio Comunale in seduta 17 ottobre 1894 deliberò che la salma del Tuveri fosse trasportata a Cagliari e depositata nel civico cimitero. La famiglia acconsentì, ma il consiglio comunale di Collinas si oppose anche per assecondare il desiderio espresso dallo stesso Tuveri. In seguito a ciò fu deciso di collocare il ricordo marmoreo in Collinas nel piazzale che s'intitola dal Tuveri, prospiciente alla sua casa, che ora è sede delle scuole comunali. L'inaugurazione ebbe luogo il 28 aprile 1895, quando più ferveva la lotta elettorale politica. Tenne il discorso inaugurale con spiccato significato di opposizione al governo (di cui allora era capo il Crispi) l'avv. Siotto Elias; parlò anche l'on. Cocco-Ortu, candidato politico del Collegio di Isili, di cui fa parte Collinas. Il monumento, opera di G. B. Troiani, si erge su tre gradini rettangolari formati da quattro blocchi di pietra a mo' di tronco di obelisco; sopra una delle pareti è incastato il medaglione in marmo in cui è scolpita l'effigie del filosofo.

Nel cimitero di Collinas fu apposta nella stessa occasione una lapide con epigrafe del Prof. Serafino Soro. Fu anche pubblicato nell'occasione dell'inaugurazione del monumento, per iniziativa degli ammiratori, un numero unico: *In memoriam. G. B. Tueri. Collinas, XXVIII aprile, MDCCCXCV*, con l'effigie del Tuveri, l'epigrafe di Bovio e articoli di Serafino Soro, Celestino Loy, Giovanni Tiana, Pietro Maiali, Francesco Corona, Luigi Falchi. Vi troviamo versi di Sebastiano Madau, Efisio Mameli, Giuseppe Bellini, e una forte ode del noto poeta sardo, testè defunto, Sebastiano Satta.

Per i particolari dell'inaugurazione del monumento cfr.: *L'Unione Sarda*, 1894, 18 ottobre; 1895, 28-29 aprile. Il *Popolo Sardo*, 1895, 19-29-30 marzo; 28-29-30 aprile, 4 maggio.

(12) Cfr. Renato Manzini, *Un filosofo dimenticato*. Discorso tenuto l'8 dicembre 1900 alla Fratellanza Repubblicana Vincenzo Brusco Onnis di Cagliari; il 28 febbraio 1903 all'Associazione democratica Giuditta Tavani Arquati di Roma. Il discorso pubblicato per le stampe ripro-

duce nella sua parte migliore i cenni autobiografici del Tuveri. Cfr. anche del Manzini, *Pensieri commemorativi*, Roma, 1907, in cui sono pubblicate le parole pronunciate dall'A. in Collinas il 28 aprile 1895 in occasione dell'inaugurazione del ricordo al Tuveri.

(13) Cfr. Tomaso Perassi, *Un solitario pensatore di Sardegna G. B. Tuveri*, Milano. A cura del Circolo Carlo Cattaneo, 1908. L'autore non si valse delle fonti dirette e il lavoro non ha pretesa scientifica. Dello stesso Perassi abbiamo un articolo pubblicato nel *Secolo* (5 novembre 1907) intitolato: *Un accusatore di Gioberti*, e si riferisce all'episodio più notevole della vita parlamentare del Tuveri. Per le idee politiche del Tuveri cfr. i brevi cenni di Raffa Garzia, in *Bullettino bibliografico Sardo* (voce Tuveri) vol. V. p. 189.

(14) Nel 1883 per cura del Circolo Efisio Tola di Sassari si pubblicò un numero unico *XX Dicembre* commemorativo di Guglielmo Oberdan, giustiziato dall'Austria il 20 dicembre 1882. Al numero unico collaborarono Felice Cavallotti, Matteo Renato Imbriani, Mario Rapisardi, il Tuveri, Luigi Canetto, Ippolito Pederzoli, ed altri. Furono incriminati gli articoli di Imbriani, Tuveri, Canetto per apologia di regicidio. Il Tuveri fu citato per mandato di comparizione dal giudice istruttore di Cagliari e fu assolto in istruttoria. Cfr. *Bandiera Sarda*, 1884 N. 40; *Numero unico* cit. in memoria del Tuveri p. 10.

(15) Da una lettera del Tuveri, inedita, in data 19 dicembre 1851 indirizzata al fratello materno Francesco Sequi di Oristano. (Per cortese comunicazione del figlio dott. Giovanni Sequi, insegnante a Oristano).

(16) Lettera, inedita, in data 31 agosto 1854 al fratello materno Francesco Sequi. « Facendo un confronto tra varie opere di cucina piemontese, francese, toscana, napoletana, ho dedotto che noi sardi prepariamo molti cibi in modo diverso degli altri, e che nel mentre sono più semplici e però più sani, sono altresì più gustosi. Se m'imbatto in qualche cuoco, che mi voglia dirigere nell'*arduo cammino*, pubblico un *Cuoco Sardo*. Io credo che mi frutterebbe più del mio Trattato di buona memoria. Dallo schizzo che ho già fatto la cucina sarda, può contribuire alla gastronomia con oltre duecento pietanze. . . . »

(17) « L'indifferenza con cui quest'opera fu accolta dai miei conterranei, quantunque altrove lodatissima, mi distolse dal continuare la *Vita dei Cesari*, i *Sofismi politici*, *La conservazione degli Stati*. . . . » Dai cenni autobiografici citati.

(18) Per notizia diretta della figlia Maria Angela, Senza risultati rimase la sottoscrizione aperta dall'editore dei *Sofismi Politici* R. Rinaldi e G. Sellitto in Napoli, per una ristampa del *Trattato* e della opera: *Della libertà e delle caste*.

(19) Da una lettera inedita del Tuveri al fratello Francesco Sequi in data 31 agosto 1850.

(20) Dall'articolo-programma « Ai Lettori » scritto dal Tuveri assumendo la direzione del *Corriere di Sardegna* (1.° settembre 1871).

(21) Mercè la cortesia del Sig. G. B. Tuveri di Collinas, parente del filosofo, e del dott. Francesco Sequi di Oristano abbiamo potuto prendere visione di sessantasei lettere, di cui quattordici scritte dal Tuveri a vari, le altre di note personalità dell'isola al Tuveri tra cui ricordiamo Efisio Contini, Giorgio Asproni, Luigi Canetto, Salvator Angelo De Castro, marchese Delitala, Antioco Loru, Giuseppe Manno, Giuseppe Sanna-Sanna, Giovanni Antonio Sanna, P. Satta-Branca, Satta Musio, Gavino Soro Pirino, Stara ecc.

(22) Tratteremo altrove dei rapporti del Tuveri col Mazzini e con gli altri maggiori rappresentanti del pensiero democratico italiano del periodo del nostro risorgimento.

(23) Il Prof. Serafino Soro, docente per lunghi anni di diritto costituzionale nella R. Università di Cagliari, conobbe e ammirò il Tuveri, come da una lettera pubblicata sul *Popolo Sardo* in data 29 sett. 1894. Morto il Tuveri, il Soro per iniziativa dei giovani universitari scrisse di lui e dell'opera sua una serie di articoli rimasti incompiuti sul *Popolo sardo* (1894; 25 e 30 luglio, 15 e 25 agosto, 3 settembre) nei quali, in mezzo a molte divagazioni e sfoggio di citazioni classiche, troviamo osservazioni degne di rilievo, e notizie interessanti pel giornalismo sardo del 1848. Cfr. anche del Soro sul Tuveri l'articolo pubblicato nel *Numero Unico* cit. in memoria del Tuveri, nonché la lettera di adesione alle onoranze nel *Popolo sardo* (4 maggio 1895). Del Soro è anche l'epigrafe al Tuveri nel Cimitero di Collinas. Eccola: Q. G. — G. B. Tuveri — Forte carattere probità antica — Educato alla scuola del pensiero moderno — In concetti altamente politici — ardimentoso — Di fronte al potere del giorno — indipendente sempre — Illustrò sè il paese natio — la Sardegna tutta — con scritture sapienti liberali.

L'importanza scientifica del Tuveri non sfuggì a Giorgio Del Vecchio nel periodo in cui professò filosofia del diritto nella R. Uni-

versità di Sassari (1. dicembre 1906 — 31 dicembre 1909) e sappiamo che sul Tuveri richiamò l'attenzione dei giovani, incitandoli a far oggetto di studio e di laurea il pensiero politico del Tuveri. Anche Adolfo Ravà, che insegnò filosofia del diritto nella R. Università di Cagliari negli anni 1909-1911, aveva iniziato ricerche sul Tuveri e sull'opera sua. Non si comprende il silenzio di Antonio Falchi intorno all'opera del Tuveri nella opera sua: *Le moderne dottrine teocratiche* (Bocca 1908). Forse lo trattenne la profonda ritrosia dei sardi a parlare di sè e dei loro uomini migliori.

(24) Larga pubblicità concesse al *Trattato* (pubblicato nel giugno 1851 a Cagliari) la *Gazzetta Popolare*, fondata nel 1850 colla cooperazione e collaborazione del Tuveri, da Giuseppe Sanna-Sanna, che fu anche deputato e devoto, malgrado divergenze di idee, al Tuveri. Nella *Gazzetta* del 1851-1852 troviamo riprodotte in appendice le recensioni che i giornali del Piemonte e della Liguria (avendone la censura vietata la introduzione negli altri stati italiani) fecero dell'opera. Recensioni pubblicarono lo *Avvenire* di Alessandria, la *Stura* di Cuneo, il *Carroccio* di Casale, *L'Uguaglianza*, la *Gazzetta del Popolo*, il *Progresso* di Torino, il *Povero* e il *Corriere mercantile* di Genova, la *Voce del Deserto* del Brofferio, il *Monitore bibliografico italiano*. Più che rendersi conto delle fonti del pensiero tuveriano, dell'indole dell'opera, tali recensioni tendono a porre in evidenza la tesi fondamentale del Tuveri, che cioè libertà politica e religione bene intesa possono conciliarsi: e la questione era allora d'attualità. Recensione del *Trattato* diede la *Civiltà Cattolica* (1852, vol. X. p. 545-553) e il recensore con tutta probabilità fu il Taparelli che nella *Civiltà*, nel 1853, quasi a confutazione del Tuveri, iniziava la pubblicazione di una serie di articoli sulla sovranità popolare secondo la dottrina dei gesuiti del secolo XIX. I gesuiti della *Civiltà* più che l'essenza della dottrina del Tuveri criticarono l'opportunità dell'opera. Sappiamo del resto dal Tuveri stesso (*Corriere di Sardegna*, 1.° settembre 1871) che il *Trattato* fu denunziato alla Congregazione dell'Indice, ma non vi si rinvenne proposizione degna di censura sebbene, per la tesi da lui sostenuta, fossero stati condannati centinaia di libri . . . » (Cfr. su ciò *Gazzetta Popolare*, 15 giugno 1852). Larga diffusione ebbe il trattato tra la gioventù studiosa per volere del Tuveri stesso, che volle che fossero fatte ai giovani che l'acquistavano condizioni di favore (Cfr. *Gazzetta Popolare* 3 febb. 1852).

L'unica edizione italiana del *Trattato* fu del resto esaurita nelle sole provincie del Regno di Sardegna. Della diffusione dell'opera: *Della libertà e delle caste* fa fede la voce corsa di una seconda edizione. Quanto ai *Sofismi politici* troviamo raccolte in un foglio unico, (Cagliari, Tip. del Corriere, 1884) per iniziativa degli ammiratori del Tuveri, le recensioni pubblicate dalla *Rivista italiana* di Palermo, dalla *Staffetta* e dalla *Soluzione* di Napoli, dal *Fascio*, dall'*Intransigente* di Iesi, dal *Lucifero* di Ancona, ecc. Non si può quindi sostenere che sia mancato alle opere del Tuveri il consenso della stampa democratica italiana.

(25) Non vi è biografo del Tuveri che non abbia parlato di traduzioni in varie lingue straniere dell'opere principali del Tuveri, senza darsi la pena di assodare la verità di questa affermazione. Che la voce in ordine al *Trattato* corresse veramente dobbiamo crederlo, perchè fu accolta dal Tuveri, che sappiamo cauto nell'affermare, scrupoloso nel registrare notizie e fatti, soprattutto se trattavasi della sua persona. Nei cenni autobiografici (di cui non conosciamo con esattezza la data ma che certo risalgono agli anni compresi tra il 1876 e il 1880) accennando al *Trattato* dice « che udì essere stato tradotto, o stampato in italiano a Londra ». Il dubbio timidamente espresso dal Tuveri, non sappiamo su qual fondamento, diventa certezza negli ammiratori poco scrupolosi della esattezza storica, e fu naturalmente sfruttato a scopo di speculazione commerciale o per vanità nazionale. L'editore napoletano Rinaldi e Sellitto pubblicando nel 1883 i *Sofismi politici* poneva in copertina un avviso in cui prometteva la ristampa del *Trattato* « tradotto in più lingue straniere » e aggiunge: « del libro *Della libertà e delle caste* daremo una terza edizione ». E all'avviso seguì veramente un programma di associazione per la ristampa del *Trattato* e per la terza edizione del libro *Della libertà e delle caste*. L'idea come sappiamo non ebbe seguito.

Per la verità storica dobbiamo rilevare che l'opera *Della libertà e delle caste* non vide mai la seconda edizione. Ragione di equivoco poté forse derivare dal fatto che il Tuveri la pubblicò in molte parti, in una serie di articoli comparsi nel *Dovere* di Genova negli anni 1864-6. Non esiste alcuna traccia di traduzione in lingue straniere del *Trattato*. Ricerche nostre dirette non lasciano dubbio al riguardo. La sola opera del Tuveri posseduta dal *British Museum* sono i *Sofismi politici* (Napoli 1883) e si comprende per l'analogia con l'opera dello stesso titolo del

Bentham, opera a cui il Tuveri nella Prefazione si rifà espressamente. « Il titolo di questo libro, scrive, non è nuovo, mentre è lo stesso di un notissimo opuscolo di Geremia Bentham: ma dove l'eminente pubblicista inglese sciupava il suo ingegno per sofisticare contro irrepugnabili verità politiche, io intendo valermi delle mie deboli forze per combattere i sofismi dei falsi o incauti amici del popolo ». Si aggiunga che il Museo di Londra aveva il diritto a tutti i libri editi nelle isole britanniche anche prima del 1851, per cui la supposta traduzione del *Trattato* posteriore al 1851, dovrebbe trovarsi nel Museo per diritto di stampa. Il nome poi del Tuveri non si trova nei cataloghi nè del Bodleian di Oxford, nè del London Library.

La direzione della *Königliche Bibliothek* di Berlino alla nostra richiesta rispondeva in data 19-26 marzo 1914 che il *Trattato* del Tuveri non si trova nella Biblioteca imperiale nè nell'originale, nè in una qualsiasi traduzione, che della traduzione di tale opera non si ha traccia nè nel *Kaiser's Bücherlexikon*, nè nella bibliografia svedese, per cui: « wohl mit Sicherheit angenommen werden kann, dass nie ein Werk dieses Verfassers ins Deutsche übersetzt worden ist ». Analoga risposta inviava la casa libraria Puttkammer-Mühlbrecht di Berlino.

Pare invece assodato che il Sig. A. Schultz di Linköping nella Svezia abbia avuto la facoltà di tradurre alcune parti dei *Sofismi politici*. Il Sig. Andersson della Biblioteca universitaria di Upsala da noi interpellato così rispondeva in data 7 aprile 1914: « . . . j'ai l'honneur de vous faire savoir qu'il se trouve dans le *Skandinaven* (Republikansk tidskrift för Nordens frihet), 1883, N. 9 (1er mai) p. 53-54 un compte rendu du chapitre de l'original (*Sofismi politici*) intitulé: « Cristo repubblicano »: le compte rendu est intitulé « Kristus Republikan » et signé N. F. S. 191. N. F. S. signifie « Nordens Fristats-Samfund. » i. e. a peu près: l'Association Les États libres du Nord. La signification de 191 m'est inconnu. Exactement le même article mais sans aucune signature se trouve dans l'*Ostgoten* (di Norrköping) 1883 N. 39 (16 mai) ».

Nel foglio unico cit. che raccoglie le recensioni fatte dei *Sofismi* troviamo riportate in svedese le parole di elogio al Tuveri premesse alla traduzione nell'*Ostgoten*.

(26) Dei danni della fusione della Sardegna cogli stati del Continente sono pieni i giornali dell'isola in quest'epoca. La fusione era stata puramente esteriore e politica ed era avvenuta senza alcun riguardo

alle speciali condizioni economiche e sociali della Sardegna. Non vi è maggiore ingiustizia che trattare ugualmente i disuguali. Il Conte di Cavour, reggitore e arbitro del governo in quest'epoca, trascurò, assorbito da più alti e impellenti problemi, la Sardegna, dove il suo nome non fu mai popolare. Era voce generale in quest'epoca che i Piemontesi avevano fatto della Sardegna una loro fattoria. Ancora non fu fatta la storia documentata della Sardegna nel periodo 1848-1860 per giudicare del fondamento di questi lamenti. Certo è che tale era il sentimento del Tuveri e del popolo sardo in generale anche nelle sue più spiccate e insospettabili personalità.

(27) Cfr. per gli scritti del Soro sul Tuveri e l'opera sua la nota 23.

(28) Cfr. sulla natura dello Stato greco-romano il **Gierke**, *Das deutsche Genossenschaftsrecht* III Bd. (Berlin 1881) § 3-4; **Jellinek**, *Allgemeine Staatslehre* (Berlin, 1900: 3 Aufl. 1914) II c. 10, 2-3.

(29) Cfr. **Gierke**, op. cit. § 5. Sulla scorta del Gierke, cfr. il lavoro recente del **Crosa**, *La sovranità popolare* Torino, 1915 Parte I c. 1-3.

(30) Cfr. **Gierke**, op. cit. § 71.

(31) Sulla sovranità del popolo nel Medio Evo cfr. **Gierke**, op. cit. § 11 pag. 569 e segg.; **Id.** *Joh. Althusius und die Entwicklung der natürr. Staatstheorien* 3. te Auf. (Breslau 1913) 2. te Theil 3. tes Kap.; **Bezold**, *Die Lehre von der Volkssouveränität im Mittelalter in Historische Zeits.* v. Sybel, Bd. XVIII; 1876), **Hamann**, *De imperii populi doctrina quomodo orta sit atque creverit usque ad finem saeculi XVII*, Rostockii, 1869; **Jellinek**, op. cit. lib. III c. XIV, I; **Crosa**, op. e l. cit.

(32) Sulla dottrina del patto di sovranità nel Medio Evo cfr. il **Gierke**, *Althusius*, ecc. 2. te Theil, 2. tes Kap.

(33) Cfr. **Gennrich**, *Die Staats- und Kirchenlehre Joh. von Salisbury*, Gotha, 1894.

(34) Cfr. **Baumann**, *Die Staatslehre des h. Th.* Leipzig, 1883. Cfr. **Crosa**, op. cit. p. 21-26.

(35) Dig. L. 1. T. 4.

(36) Sull'idea monarchica nel Medio Evo, sulle dottrine relative alla posizione giuridica del monarca cfr. **Gierke**, *Das deutsche* ecc. Bd. III § 71 p. 557 e segg.; **Crosa**, op. cit. Parte I. c. II e III.

(37) Cfr. **Crosa**, op. cit. Parte II, c. I.

(38) Cfr. sul sistema politico di Marsilio da Padova il **Gierke**, *Das deutsche* ecc. cit. e soprattutto *Althusius* ecc. p. 125, 215; **Janet** *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, 4 ed. (Paris,

1913) vol. I p. 457-461; **Labanca**, *Marsilio da Padova* (Napoli 1882) **Guggenheim** *Marsilio v. Padua und die Staatslehre v. Aristoteles* in *Histor. Vierteljahrschrift*, 1904; **Scholz**, *M. v. P. und die Idee der Demokratie* in *Zeitschrift f. Politik*, I. 1908.

(39) Per il pensiero politico dei monarcomachi oltre il **Gierke**, op. cit. cfr. il **Treumann**, *Die Monarchomachen* (Leipzig, 1895) che rimane sempre l'opera migliore sull'argomento. Scarso valore critico e carattere essenzialmente informativo hanno le monografie dello **Schmidt**, *Die Lehre vom Tyrannenmord*, Tübingen, 1901, di **A. Cappa Legora**, *I monarcomachi*. (Torino 1913). Il **Crosa** (op. cit. Parte II, c. III) riproduce le idee e la documentazione del Treumann.

(40) Cfr. sopra nota 32.

(41) Cfr. **Treumann**, *Die Monarchomachen*, ecc. cap. IV. § 2. Cfr. le osservazioni del **Gierke** (*Althusius* ecc. p. 98), sulle dottrine politiche dei monarcomachi.

(42) Cfr. **Treumann**, *Die* ecc. cap. IV § 3.

(43) Cfr. **Treumann**, *Die* ecc. cap. I § 4 p. 17.

(44) Citato dal **Treumann**, ivi.

(45) Cfr. **Treumann**, *Die* ecc. cap. IV. § 6. 2. *Die Staatsform* p. 72 e segg.

(46) Citato dal **Treumann**, ivi.

(47) Cfr. **Treumann**, *Die* ecc. cap. IV. § 5 pag. 64 e segg.

(48). Intorno alla tirannide abbiamo l'ottima monografia dell'**Ercole**, *Ein Beitrag zur Geschichte der Publizistik und des Verfassungsrechtes der italienischen Renaissance* che costituisce l'introduzione dell'edizione critica da lui curata del *Tractatus de tyranno* di Coluccio Salutati, Berlin, 1914. La bibliografia sull'argomento nel lavoro dell'**Ercole** è pressochè completa e ad essa rimandiamo.

(49) È questa la dottrina prevalente intorno alla tirannide nella antichità classica. Che vi sia stata una fase antica in Grecia in cui siasi adombrata la concezione giuridica della tirannide fu sostenuto dallo **Zeller**, *Ueber den Begriff der Tyrannis bei den Griechen* (*Sitzungen d. Konig. Preuss. Akad.* 1887). Ne riassume il pensiero l'**Ercole**, op. cit. capo IV. § 1, p. 33.

(50) Cfr. **Ercole**, op. cit. c. IV § 1 p. 40 e segg.

(51) Cfr. **Ercole**, op. cit. c. IV § 2 p. 63-104.

(52) **Bartolo**, *De tyrannia* in *Quaestiones Consilia Tractatus*, Venetiis, 1575 n. 12. Ne riassume criticamente il pensiero l'**Ercole** (op. cit.

p. 63 e segg.) il quale fa una diligente e acuta indagine sulle fonti da cui il Bartolo derivò il suo concetto della tirannide (p. 84 e segg.).

(53) Cfr. **Ercole**, op. cit. p. 101.

(54) Cfr. **Treumann**, *Die Monarchomachen*, ecc. c. IV § 6. p. 68 e segg.

(55) Cfr. **Treumann**, op. cit. c. III, p. 61 e segg. **Douarche**, *De tyrannicidio apud scriptores XVI saeculi*, (Paris, 1888); **Egger**, *Études d'histoire et de morale sur le meurtre politique* (Turin, 1866). **Lossen**, *Lehre von Tyrannenmord* (in *Schriften der Bayrischen Akademie d. Wissenschaften*, München, 1894).

(56) Cfr. **Douarche**, op. cit. c. I.

(57) Sullo stato d'animo dei primi cristiani in ordine al diritto di resistenza, sulle trasformazioni che subì nel Medio Evo cfr. il **Tuveri**, *Del diritto dell'uomo* ecc. c. XIV p. 223 e segg.

(58) Cfr. **Giovanni di Salisbury**, *Polycraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum* pubblicato verso il 1150 (citato anche dal **Tuveri**, op. cit. p. 289), libro III c. XV; **Janet**, *Histoire* ecc. vol. I. p. 341 e segg.

(59) Cfr. **Douarche**, op. cit. c. II.

(60) Cfr. **Ercole**, op. cit. p. 139.

(61) Cfr. **Ercole**, op. cit. p. 140; **Douarche**, op. cit. p. 15.

(62) Cfr. **S. Tommaso**, *De regimine principum* lib. I c. 3; c. 6.

(63) Cfr. *Commentarium in libris sententiarum Petri Lombardi*, Q. 2. dis. 44, ad 2 sent. a. 2. (citato anche dal **Tuveri**, op. cit. p. 293 nota) Cfr. **Ercole**, op. cit. p. 141 e segg.

(64) Cfr. intorno al Concilio di Costanza (1418) e alle deliberazioni prese il **Tuveri** op. cit. p. 290 e segg.

(65) Cfr. sul tirannicidio in Bartolo e nel Coluccio l'**Ercole** (op. cit. p. 144) il quale ha il merito di averci dato l'edizione critica del *Tractatus de tyranno*, di Coluccio Salutati, che risale al 1400 e che ha una speciale importanza in ordine alla questione del tirannicidio. Non crediamo però, come sembra credere l'**Ercole** (op. cit. p. 150) che vi sia un rapporto tra le dottrine dei giuristi (e tali erano Bartolo e Coluccio) e quelle dei monarcomachi. All'epoca di questi ultimi più che la questione della tirannide fu agitata la questione dei mezzi atti a reprimerla. D'altra parte i giuristi miravano a limitare il concetto giuridico della tirannide nell'interesse del principe, mentre i monarcomachi tendevano ad allargarlo nell'interesse del popolo.

(66) Cfr. **Treumann**, *Die* ecc. p. 68. e segg.

(67) **G. B. Tuveri**, *Del diritto dell'uomo alla distruzione dei cattivi governi. Trattato teologico-filosofico*. Cagliari, Tipografia Nazionale, Marzo 1851. Motto di copertina: « Remota justitia, quid sunt Regna, nisi magna latrocinia? » **S. Augustinus**, *De C. D.* IV. 4.

(68) Dei giusnaturalisti e degli enciclopedisti il **Tuveri** cita nel *Trattato*: il **Grozio**, *De jure belli ac pacis* (a pag. 159, 187, 197, 199, 214, 223, 237), il **Puffendorf**, *De jure naturali* ecc. (a pag. 66) l'**Hobbes** (a pag. 46 senza citare le opere, ma in un manoscritto inedito troviamo riprodotto un passo del *De Cive*, cap. 1 § 2), il **Milton**, (a pag. 225), il **Cocceio**, *Comment. ad Hug. Grotii* ecc. (a pag. 48), l'**Eineccio**, *Elem. I. N. et G.* (a pag. 47-48), il **Montesquieu**, *Esprit* ecc. (a pag. 72); *Grandeur* ecc. (a pag. 281), il **Voltaire**, *Essai sur l'hist. univ.* (a pag. 22, 256; cfr. anche per il Voltaire la nota a pag. 295) il **Burlamaqui**, *Principes de dr. naturel* (a pag. 31), il **Filangieri**, *La scienza della legisl.* (a pag. 55, 66), lo **Spedalieri**, *Dei diritti dell'uomo*, (a pag. 133, 181), il **D'Ayala**, *De l'égalité et de la liberté des hommes et des citoyens*, (a pag. 52). Il **Rousseau** è dal **Tuveri** chiamato « il gran filosofo » (*Corriere di Sardegna*, 14 nov. 1873) e ne riprodusse soventi il pensiero. Nel *Saggio sul Siotto* cit. pag. 57), ricorda la deformazione del pensiero del Rousseau per opera del Baretto.

(69) Cfr. **Tuveri**, *Diritto dell'uomo* ecc. p. 30

(70) Cfr. **Tuveri**, *Diritto* ecc., *Ai Lettori*, p. XI.

(71) Cfr. **Tuveri**, op. cit. pref. p. VI.

(72) Cfr. **Tuveri**, op. cit. pref. p. VI.

(73) L'erudizione storica e teologica del **Tuveri** era veramente prodigiosa e sempre diretta. La sua diligenza e il suo scrupolo nel riportare il pensiero altrui possono portarsi ad esempio. Gli fece difetto la coltura classica soprattutto greca. In compenso conosceva a fondo i testi sacri e la letteratura esegetica relativa, dominò l'intero campo della patristica, della storia della Chiesa, della letteratura teologica e politica dei secoli XVI, XVII, XVIII, non solo italiana, ma spagnola come può vedersi dai libri e autori citati.

(74) Cfr. **Tuveri**, *Diritto* ecc. c. I. *Dell'origine e fine della società civile*.

(75) Cfr. **Tuveri**, *Diritto* ecc. § 9.

(76) Cfr. **Tuveri**, *Diritto* ecc. § 23.

(77) Il **Tuveri** non ebbe conoscenza diretta della filosofia kantiana: ma del Kant (attraverso Pasquale Galluppi) riproduce e accoglie l'im-

perativo categorico che sta a fondamento della sua dottrina morale. Cfr. **Tuveri**, *Diritto*, ecc. p. 86 e segg.

(78) Cfr. **Tuveri**, *Diritto*, ecc. Capo III. § 39 e segg.

(79) Il Tuveri confuta (*Diritto*, ecc. c. IV) la dottrina di Eineccio e di Cocceio (p. 47 e segg.) i quali, movendo dal presupposto che non si dà Stato senza sovranità, nè potendo questa risiedere nei governati, per la sottomissione che essi fecero della loro volontà, sono condotti ad affermare che la sovranità risiede nel principe. Il Tuveri confutandoli insiste sul carattere *naturalmente condizionato* al fine della società civile della sottomissione politica. Dei moderni confuta *Monsignor d'Annecy* (*Cl. Fr. de Thiollaz*) il quale nell'*Essai sur la nature de l'autorité souveraine* (Paris 1831, 2.a ediz.) rappresentava la tesi dell'assolutismo nella sua forma estrema. *Monsignor d'Annecy*, che il Tuveri cita soventi nel suo *Trattato* come rappresentante tipico di questa tendenza, (p. VII, 13, 32, 55 e segg. ecc.) sosteneva che il popolo non è sovrano neppure nelle democrazie. — Altro autore di cui il Tuveri mostra di conoscere le opere è il *Laurentie*, pubblicista clericale del periodo della Restaurazione. Di esso il Tuveri riassume il pensiero in manoscritti inediti e nel *Trattato* cita l'opera: *La justice au XIX siècle*, Turin 1824. Il *Laurentie* apparteneva col *Fraissinous*, col *De Maistre*, col *Lamennais*, (della prima maniera) a quel partito conservatore che si formò in odio alla rivoluzione e ai suoi principî in Italia e soprattutto in Francia dopo il 1815, e che voleva restaurato l'assolutismo monarchico a base teocratica. Cfr. su tal movimento il *Falchi*, *Le moderne dottrine teocratiche*, (Torino, 1908, Parte II c. 2-3-4), e le osservazioni critiche del *Caristia* al riguardo (in *Riv. di fil. neo-scolastica*, 1914, 1). Il Tuveri fu l'avversario dichiarato di questo ibrido movimento e non risparmiò le critiche più acerbe ai suoi maggiori rappresentanti. A pag. 96 del *Trattato* troviamo riprodotto un passo dei *Dialoghetti sulle materie correnti nel 1831*, di cui probabilmente ignorava l'autore anonimo, che era il conte Monaldo Leopardi di Recanati, di cui sono noti i sentimenti reazionari per la dichiarazione del figlio Giacomo. « Libro (scrive il Tuveri in nota a p. 97) già dannato ad una infame celebrità da F. Lamennais, col suo opuscolo: *De l'Absolutisme et de la liberté* ». E veramente questo opuscolo del Lamennais è destinato a far conoscere i *Dialoghetti* ecc. (di cui neppure il Lamennais sembra conoscere l'A.) che riassumono (sono le parole di Lamennais) « avec une fidélité et une franchise que l'on chercheroit vainement ailleurs, le système entier de l'absolu-

tisme ». Il Lamennais riproduce l'ultimo dialogo intitolato: « Il viaggio di Pulcinella » e qualche passo del dialogo tra « l'Europa, la Giustizia, la Francia e la Restaurazione ». Il Tuveri poi nella nota citata aggiunge che le massime che il Lamennais pone in bocca ai sette Re, nella celebre visione del capo XIII delle sue *Paroles d'un croyant*, non sono che un sunto della politica insegnata in quei *Dialoghetti*. — Ma l'autore contro cui il Tuveri si leva più vivamente e diffusamente nella parte del *Trattato* in cui si tratta della dottrina della sovranità, è il Gioberti per il favore generale che le sue dottrine incontravano in Sardegna, ove contava tra i più autorevoli seguaci il Siotto Pintor e in genere i fautori del regime costituzionale. La dottrina politica della sovranità il Gioberti aveva esposto nella *Introduzione allo studio della filosofia* (Capolago, 1846, Tomo III, Lib. I, c. 5, art. 6. *Della politica*). Una larga esposizione critica ne fa il Tuveri nel *Trattato* (pag. 31 nota 9: pag. 43 nota 13 e soprattutto da pag. 58 a pag. 102). Ma non può dirsi che il Tuveri penetrasse a fondo la teorica giobertiana della sovranità dell'idea. Egli non la considerò in rapporto alle premesse metafisiche del sistema giobertiano precludendosi così la via a intenderla. Ma della dottrina della sovranità del Gioberti in sé e nella critica del Tuveri ci riserviamo trattare in scritto a parte.

(80) Cfr. **Tuveri**, *Diritto* ecc. c. V e seg.

(81) Cfr. **Tuveri**, *Diritto* ecc. c. XVI § 271.

(82) Cfr. **Tuveri**, *Diritto* ecc. c. XVI § 274 § 283 e seg.

(83) Cfr. **Tuveri**, *Diritto* ecc. c. XVI § 268 e seg. Cfr. la lettera del Tuveri pubblicata la prima volta da Alfonso Dessi in *Spigolature d'arte* (17 marzo 1895), indirizzata dal Tuveri presumibilmente a un fratello di fede a Cagliari, senza data. Vi troviamo notizie sul tiranicidio presso gli antichi, la difesa degli uccisori di Cesare, soprattutto l'ammirazione che il Tuveri professava per l'Alfieri e « l'entusiasmo che sentiva al leggere la sua *Congiura dei pazzi*. »

(84) Cfr. **Tuveri**, *Diritti* ecc. c. III § 63.

(85) Cfr. **Tuveri**, *Diritto* ecc. pref. p. VII.

(86) Cfr. **Tuveri**, *Diritto* ecc. c. XVI § 267.

(87) Cfr. Nel proemio al *Trattato* (p. VII) così scrive: « Amo i governi popolari, non odio i costituzionali; che anzi li reputo un opportunissimo tirocinio pei popoli, che si rilevano da un lungo servaggio. Un regno in cui v'ha dei poteri politici, indipendenti dalla volontà

del principe, non è una monarchia ma una poliarchia. Tale si è il nostro regno dopo lo Statuto acconsentito da Carlo Alberto, tal si è ogni regno veramente costituzionale. » Trent'anni dopo nei *Sofismi politici* (pag. 172) quasi a scusarsi di tali parole scriveva: « Io non conoscevo allora i governi costituzionali che per libri e giornali che li decantavano: io non considerava la questione che da un lato, da quello cioè della stampa: ora che li conosco per esperienza, quelle parole mi tornano in mente come una specie di rimorso ».

(88). Cfr. **Ercole**, *Impero e Papato nella tradizione giuridica bolognese e nel diritto pubblico italiano del Rinascimento* (in *Atti e memorie della R. Dep. di Storia Patria per la Romagna*. 1911 p. 117 e seg.). Cfr. anche dell'Ercole l'introduzione cit. all'edizione critica del *Tractatus de Tyranno* di Coluccio Salutati (p. 48 e seg. e p. 167 e seg.); **Bezold**, *Republik u. Monarchie in der italienischen Literatur des XV. Jahrh.*, in *Historische Zeitsch.* Bd. 81 (1898), 3, p. 433 e seg. **Burckhardt**, *La civiltà del rinascimento in Italia*, trad. Valbusa, Firenze 1899, (vol. I, parte I, 2-3, *La tirannide nei sec. XIV. XV*); **F. Martini**, *Lorenzino de' Medici e il tirannicidio nel Rinascimento*, Firenze 1882 (da un punto di vista essenzialmente storico).

(89) Cfr. **Altamira y Crevea**, *Historia de España y de la civilización española*, Barcelona, 1906, Tomo III § 702 p. 335 e seg.

(90) Cfr. **Altamira y Crevea**, *Historia ecc.* III p. 388.

(91) In questo errore non è incorso il Tueri che a sostegno delle sue teorie politiche invoca anche l'autorità di scrittori non gesuiti, e talora di proposito come può vedersi a pag. 291 del *Trattato*.

(92) « Officium et munus theologi tam late patet, ut nullum argumentum, nulla disputatio, nullus locus alienus videatur a theologica professione et instituto. » (**Fr. de Vitoria**, *Relec. de potestate civili*, III, 1).

(93) La tesi dell'intimo rapporto tra diritto e teologia, della corrispondenza nei metodi di ragionamento, del valido aiuto che la conoscenza del diritto può arrecare ai teologi, fu generalmente e concordemente affermata e dimostrata dai teologi spagnuoli del secolo XVI. Ricordiamo tra i maggiori **Melchior Cano** (in *De locis theologicis* lib. X. c. IX) **Domenico Soto** (in *De iustitia et jure*, 1566, proemio) **Alfonso De Castro** (*De potestate legis poenalis*, 1556, lib. II, c. IX) **Santiago de Simancas** (in *De episcopis jurisperitis*), **Mariana** (in *De rege*, 1578, lib. III, c. II), **Molina** (al principio del suo trattato *De iustitia et jure*, 1578), **Suarez** (in *De legibus et Deo legislatore* l'intero proemio è consacrato a

dimostrare la stessa tesi). Cfr. per i passi **Eduardo de Hinojosa** *Influencia que tuvieron en el derecho público de su patria y singularmente en el derecho penal los filósofos y teólogos españoles anteriores a nuestro siglo*, Madrid, 1890 c. IV p. 85-88. Cfr. anche **Cánovas del Castillo** *De las ideas políticas de los españoles durante la Casa de Austria* in *Revista de España*, IV 1868, p. 500. A dare influenza ai teologi nell'ordine politico contribuì l'uso dei re di far dei teologi i loro consulenti, spesso i loro confessori, nonchè l'abitudine dei giureconsulti di valersi nelle opere loro e nei loro commentari dell'opinione dei teologi. Questi dal loro canto dedicavano ai re le loro opere. Cfr. **Hinojosa**, op. cit. p. 90.

(94) Cfr. **Saitta**, *La scolastica nel secolo XVI e la politica dei Gesuiti*, Torino, 1911, c. III: *La riforma e la scolastica*.

(95) Cfr. **Saitta**, op. cit. p. 216 e seg. Storicamente il pensiero politico protestante prese forma e significato diverso a seconda dello ambiente storico in cui si svolse. In Germania, dove i principi fecero causa comune col protestantesimo, esso servì ai fini dell'assolutismo. In Svizzera, per l'influenza soprattutto di Zuinglio e di tradizioni locali, in Francia, e nella Scozia, per l'ostilità incontrata da parte dei principi, si rivelò democratico ad oltranza. Ad esempio in Francia dall'*Institution de la religion chrétienne* di Calvino (1536) fino alla S. Barthélemy (1572) gli scrittori protestanti si mostrano partigiani della monarchia temperata, ma nettamente realisti. Il massacro della notte di S. Barthélemy provocò una reazione in senso democratico e repubblicano. A quest'epoca risalgono gli scritti dei più noti monarcomachi francesi, di Barnaud, di Hotman (autore della *Franco-Gallia*, 1573) di Philippe de Mornay (autore delle *Vindiciae adversus tyrannos*, 1579). In un terzo periodo che tenne dietro all'editto di Nantes (1598), i protestanti francesi si ravvicinano alla monarchia, la quale ritorna ad essere istituzione del diritto divino. Ma colla revoca dell'editto di Nantes fatta da Luigi XIV (1685), lo spirito repubblicano si risveglia e abbiamo le *Lettres pastorales* di Jurieu e l'insurrezione dei Camisards. Cfr. **Bonet-Maury**, *Le protestantisme français et la république aux XVI^e et XVII^e siècles* (in *Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français*, 3-4, 1904). — Per il pensiero politico di Lutero, Melantone, Zuinglio, Calvino, cfr. oltre il **Saitta** cit. (p. 203 e segg.), il **Cardauns**, *Die Lehre von Widerstandsrecht des Volks gegen die rechtmässige Obrigkeit im Luthertum und im Calvinismus des 16. Jahrhunderts* (Bon, 1903), § 1-2; **Fries**, *Lehre von Staat bei den protestantischen Gottesgelehrten*

Deutschlands und Niederlande in der XVII, Berlin 1912. — A nostro modo vedere i principi della Riforma si conciliano così con le forme monarchiche, come con le forme repubblicane di governo. In tutte le sue direzioni e in ogni tempo il protestantesimo proclamò la assoluta sovranità dello Stato anche in materia religiosa, la sua origine divina; il suo carattere etico. Ma tale affermazione non implica una determinata forma di governo, per cui poterono coesistere in seno al protestantesimo, senza contraddire ai suoi principi, l'assolutismo monarchico di Lutero e l'assolutismo democratico di Calvino e di Jurieu, che non fu senza influenze sulla concezione politica del Rousseau.

(96) L'Università di Salamanca, fondata a principio del sec. XIII, arrivò, dopo tre secoli dalla sua esistenza, ad essere il centro di studi più importante del secolo XVI. Il movimento scientifico sotto la direzione del filosofo Giovanni Martinez Quixeno (Siliceus), del canonista Martino Azpicuelta (Navarrus), del teologo Francesco De Vitoria vi è tutto accentrato. Cfr. **Saitta**, op. cit. p. 88. A Salamanca insegnarono nel secolo XVI, oltre i tre ricordati, il giureconsulto Diego Covarrubias, soprannominato Bartolo spagnolo, (1512-1577) il francescano Alfonso De-Castro, autore del *De potestate legis poenalis*, 1556, l'agostiniano Juan de Márquez, autore del *Governador cristiano*, (1612), il gesuita Suarez. Tutti questi scrittori con molti altri di questa età sono dal Tuveri frequentemente citati.

(97) Cfr. **Hinojosa**, *Estudios sobre la historia del derecho español*, Madrid, 1903. Vi si trova una monografia su *Fr. de Vitoria y sus escritos jurídicos*, notevole per la storia delle idee politiche e giuridiche della Spagna nel secolo XVI. Il Vitoria (+ 1546) nulla scrisse, nè consentì si pubblicasse, ma le sue lezioni furono raccolte e dopo la sua morte furono pubblicate quelle che si riferivano all'etica, al diritto canonico e civile. Cfr. *Relectiones XII theologiae in duos libros distinctae*, Salamanticae, 1565. Tra i temi in esse sviluppati ricordiamo: 1° *De potestate ecclesiae*, 2° *De civili potestate*, 3° *De potestate pontificis et concilii*, 4° *De jure et jure belli*. Il Tuveri lo cita col Soto nel *Trattato* a pag. 130 e 144 fra i fautori della sovranità del popolo e tra coloro che negano forza morale alle leggi ingiuste. Cfr. **Saitta** op. cit. pag. 88-89; **Jourdan**, *La filosofia di S. Tommaso d'Aquino* (Napoli, 1860) trad. Nico-demi Lib. II, c. VI, pag. 379; **Getino**, *El maestro Fr. de Vitoria y el renacimiento filosofico-teologico del siglo XVI* Madrid, 1914. Il domenicano Melchior Cano (+ 1560) scrisse: *De locis theologicis lib.*

XII. Salamanticae, 1563. Cenno di lui e dell'opera sua troviamo in **Saitta** op. cit. p. 91 e 209. Il Tuveri lo cita nel *Trattato* a pag. 134 (nota) tra quelli che insegnano che il Papa convinto d'eresia « est amovendus ». Domenico Soto (1494-1560) è l'autore di un notissimo trattato filosofico intitolato: *De justitia et jure*, Salamanticae, 1556. Segue come Vitoria e Cano il metodo scolastico e non si allontana da S. Tommaso, Cfr. **Saitta** op. cit. p. 93. Citato dal Tuveri, nel *Trattato*, p. 130, 144, 283, e 291 (tra i fautori del tirannicidio). Un altro teologo, domenicano, spagnolo, citato dal Tuveri (*Trattato* p. 130, 294), fra i fautori del tirannicidio è Domenico Bannes (o Banèz) (1527-1604), noto commentatore di Aristotele e di S. Tommaso.

(98) Nel concilio di Trento fu messa sopra una tavola la Bibbia e al fianco la *Summa theologica* come il migliore dei commentari. È notevole la parte che ebbero nel concilio di Trento i teologi spagnoli: oltre al Soto, che fu scelto dall'assemblea per compilare le decisioni più importanti, vi presero parte il Covarrubias, il Lainez, il Salmeron ed altri.

(99) Cfr. **Jourdan**, op. cit. p. 381; **Saitta**, op. cit. p. 69 e seg. Inutile dire che il Tuveri conosce a fondo la letteratura teologico-filosofica elaborata dai gesuiti nel secolo XVI. Non vi è quasi trattato di teologia morale così dei maggiori come dei minori rappresentanti dell'ordine, che non sia da lui citato.

(100) Tra i maggiori oppositori dei gesuiti troviamo Melchior Cano, Arias Montano, il card. Siliceo. Si levarono sospetti contro la dottrina dei gesuiti per lo spirito di novità e modernità che l'ispirava. Non mancarono manifestazioni ostili contro di essi nello stesso concilio di Trento. Cfr. sulla opposizione alla Compagnia di Gesù in Spagna l'**Altamira** ecc. op. cit. vol. 3° § 713.

(101) Cfr. **Altamira** ecc. op. cit. v. III, § 713. Sul mutamento di sentimenti di Filippo II a riguardo dei gesuiti negli ultimi anni del suo regno, influi la convinzione che la Compagnia poteva essergli di valido aiuto nei suoi propositi di unità religiosa e politica. Cfr. **Saitta**, op. cit. p. 281. Negli ultimi anni del secolo XVI una nuova opposizione contro i gesuiti scoppiò in Spagna per la dottrina del gesuita Molina intorno al libero arbitrio, combattuta dal domenicano Banèz. Nuovi odi e ostilità sorsero contro di essi nei primi decenni del secolo XVI per la dottrina del tirannicidio da essi professata. Ma le lotte religiose e politiche non fecero che dar forza e autorità alla Compagnia, che finì

per imporsi così nella Chiesa, come negli Stati, nè le mancò in progresso di tempo la protezione interessata dei principi.

(102) Cfr. **Ranke**, *Die Idee der Volks-souveränität in d. Schriften d. Jesuiten in Sämmtl. Werke*, Leipzig, 1887, Bd. XXIV p. 125 e seg.; **Bertrando Spaventa**, *La politica dei Gesuiti nel secolo XVI e nel XIX*. Polemica con la *Civiltà cattolica* (1854-55) a cura di G. Gentile, Roma, 1911, soprattutto saggi I e VIII.

(103) Cfr. **Hinojosa**, op. cit. c. IV. Ne' suoi caratteri essenziali questa teoria dell'origine della società e del potere civile si riscontra in tutti i più noti teologi spagnoli del secolo XVI. Ricordiamo **Vitoria**, *Relect.* cit. I (q. 5 n. 8) e III *passim*; **De Castro** *De potestate* ecc. cit. lib. I; **Soto**, *De iustitia* ecc. cit. lib. I (q. 1 a. 3) e IV (q. 4 a. 1-2). **Suarez**, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, (Coimbra, 1613), lib. III c. 1 n. 4; c. III n. 5; **Mariana**, *De rege et regis institutione*, (Toledo, 1578) lib. I, c. X; **Molina**, *De jure et iustitia* n. 6, vol. Di quest'opera i due primi volumi e una parte del terzo sono stati stampati a Maienza nel 1602, gli altri ad Anversa nel 1609 dopo la morte dell'autore. L'opera consta di 760 *Disputationes* sopra diversi punti di morale e di diritto ed è utilissima per la conoscenza delle idee giuridiche spagnole nel secolo XVI. Cfr. per la questione che ci riguarda il vol. II disp. 21-31. Erronee a nostro credere sono le interpretazioni che del pensiero politico dei gesuiti spagnoli nel sec. XVI diedero lo **Spaventa**, (op. cit. saggio I e soprattutto VIII) e il **Saitta** (op. cit. p. 183 e seg.). A parte l'errore a tutti comune di limitare l'indagine ai gesuiti, astraendo (soprattutto lo Spaventa) dall'ambiente storico e isolando il sistema politico dei gesuiti da quel largo movimento di idee che accompagna la Contro-riforma, noi non crediamo che si possano i gesuiti considerare, come fa lo Spaventa e sulle sue tracce il Saitta (op. cit. p. 130), i precursori dei giusnaturalisti e della democrazia moderna, e neppure si possono le loro dottrine tacciare di antidemocratiche. Storicamente la loro influenza sugli scrittori del diritto naturale fu assai scarsa. Il Grozio che visse (1584-1645) nel periodo che seguì immediatamente la generazione dei grandi teologi spagnoli, li cita raramente e incidentalmente. Nel discorso preliminare al *De jure* (pubblicato nel 1625) ricorda con rispetto due soli scrittori spagnoli, Diego Covarruvias e il suo discepolo Fernando Vasquez, i quali più che teologi furono soprattutto giuristi, essendo l'uno l'autore di un'opera sul matrimonio, l'altro sul diritto successorio. Nel capitolo che de-

dica il Grozio alla guerra dei sudditi contro il loro superiore (*De jure* ecc. lib. I. c. IV.) cita (§ 15,1) in ordine alla validità degli atti dell'usurpatore il **Suarez** (*De legibus*) il **Vitoria** (*De potes. civili*) e il **Lessius** (*De iustitia et jure*, 1605), il quale ultimo era un gesuita belga insegnante a Lovanio (citato dal Tuveri a pag. 195 del *Trattato*). Del Mariana il Grozio ricorda solo la *Historia general de España* (lib. II. c. 11, § 12, nota). Le opere dei teologi spagnoli non possono in nessun modo esser annoverate tra le fonti del Grozio e del Puffendorf come può vedersi, per quest'ultimo, dall'elenco delle autorità da lui invocate in appoggio delle dottrine espresse nel *De jure naturae et gentium*. Il **Rousseau** nel suo *Contrat social* mostra di ignorare affatto l'esistenza del sistema politico elaborato dai gesuiti nel sec. XVI. Egli conosce il pensiero politico cattolico attraverso il **Bossuet** *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte*. (Paris, 1709). Cfr. le note di **Dreyfus - Brisac** all'edizione del *Contrat social* da lui curata (Paris, 1896). Qui notiamo che il Tuveri cita assai sovente la suddetta opera del Bossuet (nell'ediz. francese di Torino del 1825) ma per combatterla, come l'espressione tipica del pensiero realista. (cfr. **Tuveri**, *Trattato*, p. 279 nota).

E come non può parlarsi di derivazione storica, così non può parlarsi di rapporto logico tra le dottrine dei giusnaturalisti e quelle dei teologi e gesuiti spagnoli del sec. XVI. La dottrina politica dei giusnaturalisti sorse in opposizione alla tradizione scolastica dominante, laddove quella dei gesuiti ne rappresenta una fase ulteriore di sviluppo. Manca ai teologi spagnoli (e solo vi accenna vagamente il **Mariana** nel *De rege* lib. I c. I) il presupposto individualista dello *status naturalis*. Per essi soggetto dell'autorità non è ancora l'individuo singolo o aggregato, ma il popolo inteso come persona morale, come società organizzata e diretta a un fine, la cui giustificazione ultima non è nella natura umana, ma nell'ordine etico stabilito da Dio. Per i giusnaturalisti la società non è stato originario e quindi neppure l'autorità: l'una e l'altra derivano da convenzioni umane; l'ordine politico non è implicito nell'ordine naturale (che per i gesuiti è necessariamente sociale) ma sorge in opposizione ad esso (Hobbes, Rousseau). Nè convince lo Spaventa quando rispondendo al Taparelli nella *Civiltà cattolica* afferma che essendo Dio l'autore della natura umana (nel che i giusnaturalisti convenivano) è indirettamente l'autore della società e della sovranità. Tra l'uomo e lo stato sociale interviene per i

giusnaturalisti un atto libero, il patto, che è la causa determinante lo stato di società. L'uomo non associato è per i teologi spagnoli un assurdo morale, laddove per i giusnaturalisti è il presupposto del loro sistema politico.

D'altra parte il Saitta svaluta la dottrina politica dei gesuiti in ordine allo svolgimento dell'idea democratica, quando riferendosi particolarmente al Suarez (op. cit. p. 180) sostiene che la sua dottrina solo in apparenza è democratica, mentre in sostanza deve ritenere teocratica e antidemocratica (op. cit. p. 186-187). E ciò perché il Suarez fa dello Stato un'istituzione umana, relativa che prende vita e giustificazione dall'ordine divino rappresentato dalla Chiesa e per essa dal Papa. È la teocrazia medioevale che in ultima analisi risorge col Suarez e coi gesuiti, cioè un sistema politico che è l'antitesi perfetta dell'ordinamento democratico. Noi crediamo che i gesuiti più che a restaurare il regime teocratico mirarono a impedire che lo Stato moderno (la cui formazione nel senso dell'assolutismo era pressochè compiuta) non divenisse un pericolo permanente per la libertà della Chiesa oltrechè dei popoli. Distinguendo tra l'astratto e il concreto, facendo derivare l'autorità in astratto, o indirettamente, da Dio, in concreto da un libero patto conchiuso tra gli associati, essi conciliavano le esigenze religiose con quelle democratiche avverse all'assolutismo. Se Dio crea l'esigenza astratta della società e della libertà, i popoli sono liberi di foggare l'ordine politico a loro talento, di revocare il potere conferito, di giudicare di esso in via assoluta, in vista dei fini della associazione, in via relativa in ordine alle condizioni del patto. Cfr. gli articoli sulla « Sovranità del Popolo » (non ricordati dallo Spaventa nell'op. cit.) in *Civiltà cattolica* an. IV. (1853) vol. 3.º e an. VIII (1857) vol. 5.º (3.ª serie). Le contraddizioni imputate al Suarez erano le contraddizioni dei tempi e dei cattolici in particolare; la soluzione data dal Suarez ha piuttosto tutti i difetti delle soluzioni logiche che non adeguano la realtà. Ma non si può negare che i teologi e i gesuiti spagnoli nell'opporre all'assolutismo la legittimità dei governi democratici, nel subordinare l'ordine politico a un ordine etico a lui estrinseco consacrato nel patto, nell'affacciare al principe assoluto la relatività del suo potere, nel sostenere la legittimità della resistenza fino al tirannicidio, lavorarono nell'interesse della democrazia come dottrina e come fatto storico. I principii democratici proclamati dai gesuiti hanno un valore indi-

pendente dal presupposto teologico su cui si fondano, dai fini riconditi a cui miravano: i giusnaturalisti li riprodussero, ma su altre basi e rivolgendoli a quello che era il loro scopo naturale, cioè l'interesse del popolo. La stessa condanna di cui furono colpite le opere del Mariana, del Suarez e di altri da parte dei principi, fa fede del loro carattere democratico.

(104) Cfr. **Suarez**, *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores* (Coimbra, 1613) lib. III. c. II § 8. (Ci siamo valse dell'edizione napoletana del 1872, *ex typis fibrenianis*, curata dal Sac. Raph. Caccavo). Questa opera che il Suarez scrisse per incarico di Paolo V e contro Giacomo I d'Inghilterra (non Enrico VIII come inesattamente il Saitta a pag. 200 op. cit.) può considerarsi l'espressione più vivace e autorevole del radicalismo democratico cattolico dell'epoca. Se il Falchi nel riassumere il pensiero politico di Suarez (in: *Le moderne dottrine teocratiche*, Torino, 1908, p. 71 e seg.) avesse avuto presente quest'opera in cui il principio democratico è proclamato esplicitamente, non avrebbe forse presentato come eclettica la teoria del potere del Suarez. Non sfuggì al Tuveri l'importanza e il significato della *Defensio*, di cui riassume (*Trattato* p. 131-133) la parte relativa all'origine della sovranità e alla forma democratica di governo e invita i lettori a consultare l'originale per tema di aver guastato il pensiero di Suarez. Giacomo I d'Inghilterra faceva (1614) bruciare l'opera per mano del carnefice e si doleva con Filippo III di Spagna per la libertà concessa nei suoi Stati a un uomo che professava massime così sovversive. Anche il Parlamento di Parigi condannava l'opera del Suarez.

(105) Cfr. **Hinojosa** op. cit. c. IV; **Duhr**, *Jesuiten-Fabeln*, Freiburg, 1904, 4.ª ediz. (di questa esiste la trad. italiana a cura di G. Bruscoli, Firenze, 1908) vol. II, soprattutto i capi XXIV, XXV, XXVI sul tirannicidio e i gesuiti. In particolare per il Mariana cfr. oltre i noti scritti del Bayle, del Ticknor, del Janet, il **Garzon**, *El P. I. de Mariana y las escuelas liberales*, Madrid 1889, e più recentemente il **Cirot** *A propos du De rege* (in *Bulletin hispanique*, 1908, t. X p. 95-99) e **Gonzáles de la Calle**, *Ideas politico morales del P. I. de Mariana* (in *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 1913, fas. 11-12, 1914, 1914 fas. 1-2 e seg.)

(106) Non è giustificata la trascuranza in cui è solitamente lasciata la ricca letteratura teologico-politica spagnola del secolo XVI. Il

Janet in appendice al libro III dell'*Histoire ecc.* (vol. II, 4^a ediz. p. 141) in una nota « Sur la littérature politique en Espagne » fornisce scarse notizie e incomplete. Il Falchi nel fare la storia delle « moderne dottrine teocratiche » non ne parla affatto e solo limita la sua attenzione al Bellarmino e al Suarez, trascurando la ricca letteratura al riguardo. Ciò fu parzialmente rilevato dal Bonucci (*Di una storia delle dottrine teocratiche*. Perugia 1908), dal Caristia (*A proposito di dottrine teocratiche in Riv. di Fil. neo-scolastica* 1914, 1), dal Saitta (op. cit. p. 203 nota). L'opera del quale, per quanto non sia esauriente e rilevi l'impreparazione giuridica dell'autore, rimane pur sempre quanto di meglio si sia scritto in Italia sull'argomento.

(107) I principi democratici proclamati dagli scrittori erano penetrati nella coscienza del popolo spagnolo. Sotto Filippo II un predicatore avendo sostenuto dal pulpito alla presenza del sovrano « che i re hanno potere assoluto sulle persone e sopra i beni dei sudditi » fu processato dall'Inquisizione e costretto a ritrattarsi pubblicamente. Il fatto è ricordato dal Balmes in *El Protestantismo comparado con el Catolicismo*, 3^a ediz. vol. II. p. 368 (citato dall'Hinojosa op. cit. p. 135, nota). Solo la pratica del tirannicidio scosse l'indifferenza dei principi e dell'opinione pubblica; allora in Francia e in Inghilterra (non in Spagna) furono bruciate per mano del carnefice le opere di Bellarmino, Suarez, Molina, Mariana, Lessio, Vasquez, Salmeron, Turselin e di altri; allora il generale della Compagnia di Gesù, Claudio Acquaviva vietò ai suoi confratelli, sotto pena di scomunica, di sostenere la dottrina del tirannicidio. Cfr. Tuveri, *Trattato*, p. 294 e 295; Saitta, op. cit. p. 290 e seg.; Duhr op. cit. vol. II, c. 26.

(108) Di tale accusa si fece eco e sostenitore lo Spaventa nella citata polemica con la *Civiltà cattolica* (1854-55).

(109) Cfr. Suarez, *Defensio fidei ecc.* cit. lib. III. cap. II. n. 8.

(110) Il Mariana (*De rege ecc.* lib. I c. II) era favorevole ad una forma di monarchia temperata: « unius principatum caeteris omnibus reipublicae formis esse praeferendum ». Cfr. Treumann, op. cit. p. 72 e seg.

(111) Mentre il Lainez, che fu *magna pars* del Concilio di Trento e il primo tra i gesuiti ad ammettere l'origine popolare del potere, affermava che questo non si poteva alienare, il Suarez crede che il contratto tra popolo e principe è un contratto di alienazione *simpliciter*, salvo il caso di tirannia. Cfr. Suarez, *De legibus* cit. lib. III. c. IV.

n. 10-11; *Defensio fidei*, lib. III. c. III. n. 4. Cfr. Saitta, op. cit. p. 189.

(112) Cfr. per le condizioni della cultura in generale e particolarmente giuridica nella Spagna nei secoli XVII e XVIII Altamira y Crevea, *Historia ecc.* Tomo IV (1911) § 834, 836, 840, 841. La istruzione e l'educazione superiore fu in questo periodo nelle mani dei gesuiti, che diedero l'ostracismo a ogni indirizzo di pensiero nuovo; la censura dei libri era rigorosissima. Vietata ancora alla fine del secolo XVIII la lettura di Voltaire, Montesquieu, Rousseau. La censura era soprattutto vigile e sospettosa in materia religiosa e politica. Ancora nel 1750 si fecero processi contro scrittori che avevano censurato i gesuiti. Nel 1781 l'Università di Alcalà contava, tra i suoi 17.000 volumi, solo una cinquantina relativi alle dottrine correnti in altri paesi. Le dottrine politiche dei teologi e gesuiti del secolo XVI si mantennero tenacemente e furono oggetto di studio e di commenti. La stessa dottrina del tirannicidio non fu in Spagna abbandonata. Per averla accolta, la *Historia Soc. Jesu* (Romae, 1710) del gesuita Jouveney (citato dal Tuveri, *Trattato* p. 295) fu condannata dal Parlamento di Parigi. Ancora nel 1767 un decreto regio faceva divieto in Spagna di insegnare nelle scuole di ogni grado anche solo « a titolo di probabilità » la dottrina del tirannicidio e del regicidio Cfr. Altamira y Crevea, *Historia ecc.* vol. IV § 834.

(113) Come segno di reazione si può ricordare che nel 1794 si soppressero le cattedre di Diritto Pubblico e di Diritto naturale che erano state da poco tempo istituite. Cfr. Altamira, ecc. op. e l. cit.

(114) Un pastore protestante capitato a Cagliari un decennio prima la grande rivoluzione in certe sue lettere (Fuos o Fues, *Nachrichten aus Sardinien von der gegenwärtigen (1773-76) Verfassung dieser Insel*, Leipzig, 1780, trad. da Gastaldi-Millelire, Cagliari 1899) non conosciute nè dal Baylle, nè dal Manno, nè dal Martini, nè dal Siotto, fa le meraviglie (pref.) perchè nella incivilita Europa (era quella l'età dell'Illuminismo) potesse esistere uno stato di cose quale presentava la Sardegna del suo tempo. E riproduce le parole del console inglese Taverner: « Se io in Londra alla Borsa volessi raccontare ciò che ho veduto e udito in Sardegna sarei tenuto per il più gran bugiardo ». Le sue meraviglie sarebbero state minori se si fosse dato la pena di confrontare la Sardegna d'allora con lo stato di Europa intorno al mille, quando, proprio come in Sardegna nel secolo XVIII, l'ordinamento feudale era in pieno vigore, la schiavitù nella forma attenuata

del servaggio era la base dei rapporti economici e sociali, l'economia era sempre essenzialmente pastorale, l'uso della terra collettivo, l'ignoranza generale e profonda, la religione era superstizione, la legislazione era un ammasso confuso di usi e di consuetudini diverse e contrastanti. La parte maggiore e migliore dell'opera del Fuos ha per oggetto lo stato della religione in Sardegna (lett. 5^a-6^a), e i rapporti giurisdizionali tra lo Stato e la Chiesa (lett. 7^a, 8^a, 9^a e 10^a).

(115) Cfr. sul feudalismo sardo A. de La Marmora, *Voyage en Sardaigne de 1819 à 1825*, Paris 1826, vol. I. lib. IV. c. IV. p. 306 e seg.; Manno, *Storia di Sardegna* (fino al 1773) 3^a ediz. Milano 1835. T. II lib. IX.; Angius, *Geografia, Storia e Statistica dell'isola di Sardegna in Dizionario geografico ecc. degli Stati del re di Sardegna* a cura di G. Casalis, Torino, 1851, Parte III: *Memorie sui feudi sardi*; Besta, *Sardegna feudale*, Sassari 1899 (Discorso inaugurale). Privo di valore è il lavoro di Cazulli-Casabianca, *Il feudalismo e la Sardegna nel Medio Evo*, Napoli, 1880 Intr. — Cenni riassuntivi interessanti sul feudalismo sardo troviamo in C. Cattaneo, *Un primo atto di giustizia verso la Sardegna* in *Politecnico*, vol. XIII, 1862 p. 158 e seg. Fin dal 1841 il Cattaneo aveva contribuito autorevolmente a far conoscere nel Continente la Sardegna in un lungo studio ricavato dalle opere sulla Sardegna di A. Lamarmora, del Manno, del Martini, pubblicato nel *Politecnico* vol. IV. a. II, Milano 1841, p. 219-273 sotto il titolo: *Di varie opere sulla Sardegna*. Lo stesso articolo fu riprodotto in *Alcuni scritti*, Milano, 1846 vol. II p. 177-228 e nelle *Opere* di C. Cattaneo, raccolte dal Bertani (Firenze 1881-1892) nel vol. III col titolo: *Della Sardegna antica e moderna* p. 198-260.

(116) Detratte le immunità ecclesiastiche e le maggiori città (scrive il Cattaneo *Un primo ecc. cit.* p. 158 riassumendo la legge feudale aragonese) l'isola fu spartita in 376 feudi, da 15-20 miglia quadre ciascuno. A conquista compiuta una metà dei feudi toccò a sei grandi condottieri che non vennero a dimorare nell'isola, abbandonando i loro sudditi ai loro procuratori. Solo una 20^{ma} parte non fu data a investitura e fu conservata alla corona per unico suo demanio: ma il re nei suoi feudi era come qualunque barone. I baroni esercitavano la giurisdizione civile e criminale. Ad ogni comune fu lasciato il diritto di vivere sulla sua terra, cioè di poter continuare a coltivarne tanta quanta fosse necessaria alle famiglie e possibile per mano loro a coltivarsi, nonchè il diritto di

prendere in selve e pascoli legna per ogni bisogno domestico ed erba e ghiande per il bestiame lasciato errare domino o indominato. Tutto ciò si chiamava diritto di *ademprivio*. Dal canto suo il vassallo era tenuto a pagare i tributi dello *ademprivio* in grano, bestiame, danaro, servigi di persone e animali (*comandamenti*). Si aggiungeva la decima al clero, l'elemosina ai frati. Se la popolazione di un comune cresceva, il feudatario doveva allargare la dote comunale: se gli rimaneva terra d'avanzo, poteva alloggarla anche ad estranei. Ma non aveva diritto di cacciare un comuniero per dare la terra ad altri, foss'anco per averne un maggior tributo. Il comune poi disponeva della sua dote a modo suo, ma perchè non si costituissero diritti degli uni ad esclusione degli altri, gli assegni delle terre da seminarsi erano annui e alla semina si alternava il diritto universale di pascolo.

(117) Il clero non riconosceva alcuna sorte di imperio civile; le città erano quasi interamente emancipate. I tre ordini costituivano gli *stamenti* e ciascuno aveva la sua organizzazione e autonomia. La riunione decennale dei tre stamenti costituiva le Corti generali dell'isola. Le ultime Cortes furono riunite nel 1697. I re di Savoia le conservarono, ma evitarono di riunirle. Cfr. A. de La Marmora, op. cit. Vol. I. lib. IV. c. III; P. Martini, *Sopra gli antichi ordini governativi e amministrativi di Sardegna*, Cagliari, 1848.

(118) « Nel 1720 (scrive il Martini op. cit. § 3) la Sardegna passò a Casa Savoia colle sue istituzioni, privilegi in prò del clero, feudatari, nobili, cittadini. Non si fuse col Piemonte, restò isolata, negli elementi sociali spagnola. . . ». Cfr. Manno op. cit. vol. II, lib. III (*La Sardegna sotto casa Savoia fino al conte Bogino*).

(119) Il governo del Conte Bogino (1759-1773) promosse utili riforme in Sardegna soprattutto nel campo dell'istruzione, dell'amministrazione, dell'agricoltura. Egli ispirò l'opera del P. Gemelli, *Rifiorimento della Sardegna*, Torino 1776; riordinò i Monti frumentari. L'opera sua di riforma fu interrotta alla morte di Carlo Emanuele III (1773) e non fu continuata. Cfr. Manno, *Storia ecc.* vol. II. lib. XIV. Il Bogino rispettò i feudi. Il Tuveri in un articolo sui feudi in Sardegna (in *Corriere di Sardegna* 1^o luglio 1875) scrive « che la vendita dei Comuni per far quattrini durò fra noi lunga pezza e anche Carlo Emanuele III e il ministro Bogino vendevano questo o quel Comune *colle terre, coi pascoli, cogli uomini, colle femmine, cogli asini ecc.*, per servirci della formola della concessione di un feudo fatto sotto quel regno »

(120) In seguito alla vittoria conseguita contro l'ammiraglio Truguet, che nel 1793 aveva tentato una spedizione in Sardegna, gli ordini privilegiati, quasi a compenso del pericolo per opera loro scongiurato, si fecero a richiedere al re riforme tendenti a rafforzare il sistema feudale. La deputazione inviata a Torino invocava dal re la convocazione decennale delle corti, la riconferma degli antichi privilegi di classe, il conferimento ai soli sardi degli impieghi civili, militari, ecclesiastici, la creazione di un ministero speciale per gli affari del regno in Torino. Cfr. **Manno**, *Storia moderna di Sardegna dall'anno 1773 al 1799*, Torino, 1842, Vol. I lib. II e III.

(121) Il Manno ha rilevato che il feudalismo sardo fu mite e non raggiunse gli eccessi di altri paesi. Cfr. in senso contrario il **Besta**, op. cit. p. 51. Sulla mitezza del servaggio sardo cfr. anche **Amat**, *Della servitù e del servaggio in Sardegna*, Torino, 1894 p. 13. Il **La Marmora**, (op. cit. I lib. IV. c. IV p. 306 e seg.) rileva tra le particolarità del sistema feudale sardo, che per esso il contadino nasce libero e non paga al barone se non quando può vivere del suo lavoro, che il contadino può, se non è contento del signore, trasportarsi altrove, che il signore è tenuto ad assistere i vassalli in caso di calamità. In fatto di feudalismo sardo non fu ancora detta l'ultima parola; nessuno studio esauriente sull'argomento fu fatto. È il caso di ricordare il voto che il Tuveri faceva in un articolo pubblicato il 1.º luglio 1875 nel *Corriere di Sardegna*: «... e facciamo un voto ed è che taluno dia opera a riempire con una monografia sui feudi una lacuna della nostra storia. I documenti non mancherebbero. Il senatore Musio fa cenno di notizie storiche da lui fatte compilare dai Sigg. Siotto-Pintor, Carta, Depani, Picinelli e Pasella fin dal 1829 nel mentre egli reggeva l'ufficio fiscale patrimoniale di Cagliari; fa cenno pure di una memoria storica da lui presentata al Vicerè Montiglio. Infine negli archivi di Cagliari devono esistere non solo gli strumenti d'investitura, ma quelli di riscatto, dai quali per avventura risulterebbe, come i feudi cessassero a tutto beneficio delle prerogative reali e dei feudatari, largamente compensati, a danno dei Comuni ».

(122) Cfr. **G. Lombroso**, *La rivoluzione francese in Sardegna*, Cagliari 1901; **Felice Uda**, *Concetto della rivoluzione francese in Sardegna in Vita Sarda*, 1891; **R. Garzia**, *Il canto di una rivoluzione*, Cagliari, 1899.

(123) L'insurrezione promossa dall'Angioi avvenne nel 1796. Nel trattarne il **Manno** (*Storia moderna della Sardegna* cit. vol. II lib. V) non

seppe sottrarsi allo spirito di parte. E le accuse contro l'Angioi, soprattutto di essere stato l'ispiratore del feroce assassinio dell'intendente Pitzolo, il Manno riconfermava in *Note Sarde e Ricordi*, Torino 1868. La memoria dell'Angioi rivendicava contro le accuse del Manno **Francesco Sulis**, *Dei moti liberali dell'isola di Sardegna dal 1793 al 1821 vol. I* (il solo pubblicato e abbraccia gli avvenimenti dal 1793 al 1796). Cfr. anche del **Sulis**, *Il barone G. Manno e l'ultimo suo libro* (« Note sarde » ecc.) in *Politecnico*, 1868. Cfr. **F. Esperson**, *Note e giudizi sull'ultimo periodo storico della Sardegna*, Milano, 1878, Par. I (ove si tratta dell'ingiusto giudizio dell'Angioi portato dal Manno); **Id.** *Pensieri sulla Sardegna dal 1789 al 1848*, Milano 1878 p. 1-45 Lo stesso **Filippo Vivaret** nel discorso apologetico in onore del Manno (Cagliari 1868) revoca in dubbio il fondamento delle accuse del Manno contro l'Angioi.

(124) Lo riconosce il **Martini**, *Storia di Sardegna dall'anno 1799 al 1816* (in continuazione di quella del Manno), Cagliari, 1852, lib. I. « I baroni di amendue i capi vollero vendetta orrenda della ribellione feudale. Si inaugurò il regno della discordia e del dispotismo; furono ribadite le catene feudali, ma nei cittadini era penetrata una qualche coscienza e si cominciava a prestar culto ai principii di libertà politica e di civile uguaglianza. ».

(125) Carlo Emanuele IV veniva in Sardegna il 3 marzo 1799 e il 6 emanava già un decreto di amnistia. Chiamò come ministro il Conte di Chialamberto, affidò il governo di Cagliari al primogenito Vittorio Emanuele (Duca d'Aosta), quello di Sassari al duca di Monferrato, suo fratello: tali nomine contribuirono alla pacificazione degli animi. Cfr. **Lippi**, *Re e principi della dinastia sabauda in Sardegna*, Cagliari 1899 (storia documentata dei viaggi dei re di Sardegna nel 1799, 1808, 1829, 1841).

(126) Fin dal 1799 il re Carlo Emanuele III stabiliva che, mantenuti i feudi, si abolissero le prestazioni reali o personali illegittime e per chiarirle nominava una delegazione di ministri regi. Nel frattempo si dovevano pagare i diritti feudali del 1799 sulla base di quelli del 1790. (Circolare 28 giugno e R. Biglietto 18 settembre 1799). Il re nel partire da Cagliari (19 settembre) per Firenze, ove si stabiliva in attesa degli eventi, creava vicerè dell'isola il duca di Genova Carlo Felice e questi con Pregone 2 agosto 1800 aboliva *ex plenitudine potestatis* tutti i comandamenti dominicali e qualunque specie

di prestazione ad essi surrogata e con R. biglietto 29 agosto 1800 nominava una delegazione che doveva risolvere le controversie eventuali tra feudatari e comuni e sottoporle per l'approvazione alla sanzione regia. Non mancarono le proteste dei baroni e del clero per queste misure. Cfr. **Martini**, *Storia di Sardegna* ecc. lib. I. pag. 30; lib. II p. 70.

(127) A rinvigorire l'autorità regia in Sardegna provvide il vicerè Carlo Felice aiutato dal Ministro Giacomo Pes di Villamarina. Il moderatissimo Martini nella sua *Storia di Sardegna* scrive (lib. II. p. 57): « Coll'aiuto del Villamarina Carlo Felice inaugurava il governo del terrore. Si faceva uso arbitrario del bastone, nervata, tortura, frustra. I comandanti militari erano onnipotenti; a loro libito si emettevano mandati di cattura, si applicavano pene economiche, si usurpavano gli attributi dell'ordine giudiziario. Si ebbe un vero dispotismo militare ». E le cose peggiorarono quando, finito il sessennio di vicerè Carlo Felice, veniva in Sardegna a riassumere il governo diretto il re Vittorio Emanuele I. Nel breve periodo che corre dal 1806 al 1816 la Sardegna conobbe tutti gli orrori dell'assolutismo; allora si vide il paese governato dalla corrotta Maria Teresa d'Austria, moglie del Re, e dal famigerato Felice Botta, confessore del re. Congiure furono ordite in questo periodo, (nel 1802 e nel 1812) per liberare la Sardegna dall'oppressione regia e feudale, ma furono scoperte e brutalmente represses e si distinse per particolare ferocia il Villamarina. Tra le angherie di quest'epoca rimarrà celebre il tributo straordinario per le *spille di S. M. la Regina* che si chiamò appunto *spillatico*. Cfr. **Martini**, *Storia* ecc. lib. IV.

(128) Carlo Felice visse in Sardegna ininterrottamente dal 1806 al 1820 e vi esercitò, nell'assenza del re, il vicereame, cioè dal 1806 al 1820 e poi di nuovo dal 1815, quando la corte rientrava in Piemonte, fino al 1820.

(129) Cfr. per Carlo Felice e le riforme da lui introdotte in Sardegna il **Catte**, *Nel solenne funerale di Carlo Felice I*. Discorso 21 giugno 1831 (Cagliari, 1833); **Manno**, *Biografia di S. A. il duca del Genovese* (in *Note Sarde* ecc. Torino, 1868.) In particolare per la riforma legislativa cfr. l'esauriente monografia di **A. Lattes**, *Le leggi civili e criminali di Carlo Felice pel regno di Sardegna*, Cagliari, 1909. Le speranze sollevate dalle riforme di Carlo Felice per la risurrezione dell'isola ispirarono il discorso del **Rattu**, *Sulla più esatta politico-morale educazione e sull'universale civile costume*, Cagliari, 1833.

(130) Leggasi l'interessante lettera scritta da Carlo Alberto in data

14 marzo 1838 al ministro di Sardegna Emanuele Pes di Villamarina (pubblicata dal **Siotto** in Appendice alla sua *Storia civile* ecc. p. 591) circa i criteri da seguire nel riscatto dei feudi, che rivela qual fosse la politica regia intesa a favorire le classi medie, a non alienarsi il favore dei feudatari, a preparare l'unione civile della Sardegna cogli Stati del Continente. Cfr. **Gaudina**, *Cenni sulle principali riforme operate nel Regno di Sardegna dal 1833 al 1848*, Torino, 1848.

(131) Fin dal 1835 (Carta reale 17 dicembre 1835, pubblicata il 5 genn. 1836) si cominciò a nominare una *delegazione* la quale accertasse lo stato delle rendite feudali, come avviamento ad abolirle. Con R. Editto 21 maggio 1836 si ordinò la soppressione, a datare dal 1° giugno, della giurisdizione feudale e rimase solo la regia. Il R. Editto 30 giugno 1837 creava una nuova delegazione per « liquidare e determinare » il modo e quantità delle *prestazioni feudali* e tentasse una conciliazione amichevole tra feudatari e comuni. La Carta reale 2 settembre 1837 aboliva i *comandamenti domenicali* senza compenso. L'articolo 14 dell'Editto 30 giugno 1837 stabiliva che il sovrano, a lavoro della delegazione finito, avrebbe fatto conoscere le sue intenzioni sul *sistema feudale* del Regno. Vi fu una agitazione di baroni, in gran parte spagnoli, contro le iniziate riforme. Devesi all'energia del vicerè Montiglio e soprattutto al consiglio illuminato del suo Segretario di Stato e celebre giureconsulto Giuseppe Musio se le difficoltà furono abilmente superate. Il Musio consigliò di tentare la via di un riscatto volontario; a mezzo di negoziati il governo riuscì a riscattare il feudo del marchese d'Arcais, che comprendeva 27 villaggi. (R. P. 5 maggio 1838). Con R. Editto 12 maggio 1838 si dichiarava che i terreni del feudo d'Arcais, e gli altri che in seguito sarebbero stati riscattati, erano *sciolti e liberi* da qualsiasi soggezione feudale, i proprietari perfettamente liberi di disporre. Si fondava per tal modo nell'isola la *proprietà perfetta*, prima non esistente. I Comuni in luogo e vece delle prestazioni feudali dovevano corrispondere al regio erario una *prestazione pecuniaria*. Con editto 30 giugno 1838 si stabiliva il modo di procedere nelle *pratiche feudali* e il diritto al ricorso al Consiglio Supremo di Sardegna residente in Torino. Le prestazioni feudali dovute per feudi riscattati, le quali non potevansi assegnare ai baroni in terreno o in denaro, dovevano (R. Editto 21 agosto 1838) essere corrisposte ai feudatari in *rendite sulla amministrazione del debito pubblico del regno*. E si creò a tal uopo una rendita redimibile di L. 480.000 che fu

portata con R. Editto 27 maggio 1843 a L. 576.000. A compensare l'erario furono imposti ai comuni infeudati due quote di tributo prediale, una *redimibile* (in 20 anni), l'altra *irredimibile* per un ammontare complessivo di L. 621.226. La Carta Reale 26 febbraio 1839 e l'annesso Regolamento « per la divisione di terreni nel Regno di Sardegna » può considerarsi l'atto giuridico definitivo che determinava il passaggio dalla comunione di terre del sistema feudale (che era la condizione giuridica della Sardegna) al sistema della proprietà privata. Sorsero lunghe questioni sul carattere di condominio che aveva il feudo in Sardegna (per il diritto di ademprivo spettante ai Comuni), sulla condizione giuridica dello Stato rispetto ai Comuni, sull'entità della contribuzione a questi ultimi spettante. Cfr. sull'abolizione del feudalismo in Sardegna e sulle questioni che ne derivarono il **Cattaneo**, *Un primo atto* ecc. cit. p. 161 e seg.; **G. Musio**, *Sul progetto di legge abolitiva degli ademprivi in Sardegna*, Cagliari, 1859; **Pettiti di Loreto**, *Dell'abolizione della feudalità in Sardegna*, Torino, 1846; **Amat**, *Indagini e studi sulla storia economica della Sardegna*, Torino 1902 p. 160 e seg.; **Tuveri**, *Ferrovie, feudi, ademprivi in Corriere di Sardegna* 30 giugno 1875, 1° luglio, 2 luglio. Per la storia del feudalismo Sardo è particolarmente interessante il discorso di Giorgio Asproni al Parlamento Subalpino in data 27 giugno 1850, discutendosi la legge sul riordinamento della contribuzione prediale in Sardegna, nonché i discorsi dell'on. Sineo e dell'on. Giov. Antonio Sanna in occasione della legge per l'abolizione degli ademprivi (febbraio 1859) — Cfr. anche l'interessante lettera sul riscatto dei feudi in Sardegna e sull'opposizione dei nobili e del clero scritta dal re Carlo Alberto da Racconigi in data 1.º agosto 1845, al Villamarina, pubblicata nella *Gazzetta di Torino* (1872, N. 206) e riprodotta con un notevole commento del Tuveri nel *Corriere di Sardegna*, 2 agosto 1872.

(132) Cfr. **Lamarmora**, *Voyage*, ecc. I p. 386. Sul comunismo agrario e in sua difesa cfr. **Tuveri**, *Sofismi politici*, p. 228 e l'art. *Il comunismo in Sardegna*, pubblicato in *Corriere di Sardegna*, 21 luglio 1874. Il Tuveri crede che il comunismo agrario e il pascolo comune siano una necessità per la Sardegna, dove la maggior parte degli appezzamenti non possono essere coltivati. L'applicazione senza temperamento dei principî dell'economia classica individualista ad un paese come la Sardegna, povero di popolazione e ancora feudale non

poteva avvenire senza gravi perturbazioni, che il Tuveri rileva con profonda conoscenza della sua isola.

(133) R. editto 6 ottobre 1820 per la chiusura dei terreni. Per il contenuto di esso, cfr. **Amat**, *Indagini e studi* ecc. p. 159. L'editto fu suggerito dal ministro Prospero Balbo. In base ad esso i proprietari ebbero la facoltà di chiudere le terre di cui pagavano i tributi e disponevano per atto tra vivi e di ultima volontà. Ma gli ottimi fini della legge furono nella pratica frustrati da un lato dagli abusi non repressi dei proprietari, i quali usurpavano i terreni comunali e dei poveri, dall'altro dai pastori malcontenti della riforma. Ne scoppiarono tumulti seguiti da feroci repressioni nella provincia di Nuoro (1833). Cfr. su questo caratteristico episodio della vita feudale sarda il discorso cit. di G. Asproni, ricordato dal Mazzini nel suo scritto: *La Sardegna* (1861) (in *Scritti editi e inediti di G. M.* Roma, 1884, vol. XIII.)

(134) Gli scrittori sardi dell'epoca sono concordi nel rilevare la profonda crisi economica che attraversò la Sardegna in seguito all'abolizione del sistema feudale. Cfr. **Amat**, *Indagini* ecc. p. 165; **G. Siotto-Pintor**, *Sulle condizioni dell'isola di Sardegna*, Torino 1848; **Id.** *Storia civile dei popoli sardi dal 1488 al 1848*, Torino, 1877, p. 313 e seg.; **Orrù**, *Sulle condizioni attuali e sulle sorti sperabili della Sardegna*, Cagliari, 1848, p. 15-16; **Cattaneo** *Un primo atto* ecc. 164-165; **C. Vesme**, *Delle contribuzioni regie, delle decime e delle strade in Sardegna*, Torino, 1849 p. 1-3; **Id.** *Considerazioni politiche ed economiche sulla Sardegna*, Torino, 1848, *Appendice* p. 186 e segg.; p. 241 e segg.; **Ciuffo**, *Regia Legge per la ripartizione dei terreni in Sardegna*, Cagliari, 1841.

(135) Cfr. **C. Vesme**, *Considerazioni* ecc. p. 21.

(136) Cfr. **Amat**, *Indagini* ecc. p. 164. Sulle decime e loro gravezza cfr. **Vesme**, *Considerazioni*, ecc. p. 227 e segg.; **Id.** *Contribuzioni*, ecc. p. 4 e seg. Il Tuveri in un notevole articolo pubblicato nel *Corriere di Sardegna*, il 6 agosto 1873 sotto il titolo *Ricordi* scrive, a proposito del sistema di decime ancor in applicazione ai suoi tempi in Sardegna. « L'imporre anche un solo denaro sui beni ecclesiastici senza il consenso del clero era tenuto dinanzi alla Chiesa per un attentato da espiarsi colle pene più gravi. . . . Per rilevare qual fosse il peso della decima basterà avere presente che si doveva pagare senza deduzione di alcuna spesa. Il dedurre dai frutti i cereali impiegati per seminare le terre e qualunque altra spesa o il cooperarvi era un peccato riser-

vato al Vescovo, onde dice un nostro Sinodo: « la difficoltà dell'assoluzione sia un freno a non commettere certi *enormi peccati, certi delitti più atroci e più gravi!* . . . » E siccome le spese di semente e di coltura assorbivano anche nelle annate un po' favolevoli i $\frac{2}{3}$ almeno del prodotto, l'importo che levavano i preti equivaleva alla bagatella del 30% e nelle annate scadenti ricadeva affatto sui prodotti decimati negli anni precedenti. E la decima colpiva così i frutti e proventi dei beni mobili e immobili, come i lucri e proventi acquistati coll'industria dell'uomo. Vi erano soggette anche le cose malamente acquistate (ad es. pel meretricio ecc.) quando non vi fosse l'obbligo di restituirle. Questo stato di cose durò in Sardegna fino al 1.^o gennaio 1853, quando andò in applicazione la legge 15 aprile 1851 che aboliva le decime e gli antichi tributi feudali sopravvissuti all'abolizione del feudalismo.

(137) Cfr. **Cattaneo**, *Un primo atto*, ecc. p. 155.

(138) Ricordiamo sulla testimonianza del **Siotto** (*Storia* ecc. lib. IV p. 220 e seg. p. 318), i vicerè Giuseppe Montiglio (1831-1840) il suo segretario di Stato Giuseppe Musio, il Ministro per gli affari di Sardegna Emanuele Pes di Villamarina, i quali cooperarono con Carlo Alberto al buon governo e all'abolizione del sistema feudale in Sardegna.

(139) Il numero dei nobili in Sardegna era ancora verso il 1870 di circa ottomila (cfr. **Tuveri**, *Libertà e Caste*, Cagliari, 1871 p. 228 nota). Ancora nel 1837 Carlo Felice credeva di poter dichiarare nel Codice Sardo (che fu in vigore fino al 1848) che il notariato non derogava alla nobiltà. Un R. Editto 2 dicembre 1806 puniva i giovani nobili che contraessero matrimonio con persone di casta diversa. E nel Codice feliciano era detto che a mantenere « in ogni tempo illeso o illibato il lustro e lo splendore delle famiglie d'antica e generosa nobiltà » fossero puniti con perdita dell'onore e con pene pecuniarie i nobili che contraessero matrimonio inconveniente e indecoroso. (Cfr. **Tuveri**, *Sofismi* ecc. p. 70). I nobili in Sardegna fino al 1848 andavano esenti da pene corporali e infamanti. (Cfr. **Tuveri**, *Libertà* ecc. p. 93). Il Siotto ci dice che pochi anni prima dello Statuto era espulsa dalla corte viceregia una dama di antico lignaggio, perchè vedova di un non nobile, quantunque ufficiale del regio esercito. Sui pregiudizi e sull'ozio dei nobili sardi, cfr. l'art. del **Tuveri**, *Lavoro ed economia* in *Corriere di Sardegna*, 1.^o febbraio e seg. 1873.

In ordine ai privilegi del clero scrive il **Tuveri** in *Corriere di Sardegna* (31 marzo 1873): « In Sardegna fino al 1848 il clero costituiva uno dei tre bracci del nostro Parlamento; sovrastava all'insegnamento, ai Monti di Soccorso e fino alle strade; da lui dipendevano i cimiteri, la libera manifestazione del pensiero, i matrimoni ecc.; riscuoteva i tributi, aveva i suoi tribunali, le sue carceri, era insomma uno Stato nello Stato ». Sempre a proposito del clero e de' suoi singolari privilegi in Sardegna prima del 1848 cfr. anche del **Tuveri** l'art. in *Corriere di Sardegna* 5 agosto 1873, sotto il titolo *Ricordi*. Il **Siotto** (*Storia civile* ecc. p. 136) ricorda tra le regalie del re verso il clero, all'epoca di Carlo Felice, la *potestà economica* governativa di espellere dal regno i perturbatori, oppure di costringerli a stare in un luogo o in un distretto determinato.

(140) Cfr. **Siotto**, *Storia civile* ecc. p. 244 e seg.: p. 256 in ordine ai privilegi delle corporazioni. Il comunismo agrario fu in vigore in Sardegna fino alla legge 15 aprile 1851, la quale aboliva il comunismo del pascolo dei terreni aperti e vacui e introduceva il sistema della proprietà perfetta. Alla gravanza delle imposizioni in Sardegna accenna il **Tuveri** nel suo *Trattato* (p. 166): « Ed io che scrivo queste cose, (verso il 1850) pago, e Dio sa fino a quando continuerò a pagare di contributi, oltre alla metà delle mie tenui rendite e pago così in un paese, dove le vite e le proprietà si trovano in balia dei malfattori, dove l'intervento della Giustizia si tiene come una imprecazione.... pago, così in Sardegna!.... » Sul dispregio in cui erano tenuti il popolo, l'agricoltura, il commercio, le professioni stesse liberali cfr. il **Tuveri**, *Saggio sulle opinioni politiche di G. Siotto*, Torino, 1848, pag. 72 e nota a pag. 78; **Fr. Serpi**, *Sulle condizioni del contadino sardo*, Cagliari, 1848; **A. Agostini**, *Le condizioni dei contadini in Sardegna alla vigilia della rivoluzione francese* in *Atti del Congresso internaz. di scienze storiche* (Roma, 1-9 aprile 1903) Roma, 1904, vol. IX, Atti sezione V. p. 195-212.

(141) La reazione politica infierì in Sardegna soprattutto all'epoca dei vicerè De-Asarta (1840-1843) e De-Launay (1843-1847) e del loro Segretario di Stato Domenico Melis di triste memoria. Cfr. **Siotto**, *Storia civile* ecc. lib. VI. e VII. Cfr. sul De Launay e il suo governo in Sardegna il **Tuveri** *Specifico* 3.^o, Cagliari, 1849, p. 15.

(142) Regio editto 20 maggio 1833. Era minacciata la pena corporale del carcere o della catena da uno fino ai tre anni e poteva esten-

dersi anche alla galera da due a cinque anni quando i libri fossero introdotti per esser posti in circolazione. Lo scopritore o denunciante (che poteva mantenere il segreto) aveva diritto a un compenso pari alla metà della multa.

(143) Cfr. **Siotto**, *Storia civile* ecc. p. 332. Uno scritto giuridico dell'avv. Cristoforo Mameli, il futuro ministro della Pubblica Istruzione, intorno ai diritti e privilegi delle cause pie fu sequestrato, e l'autore condannato ai danni. Fu ammonito il Prof. Antonio M. Altea (che insegnò all'Università di Cagliari dal 1831-40) perchè riformasse nel suo trattato sulle decretali le questioni, « non dicevoli, inutili o pericolose ». Quando l'abate Vittorio Angius, addetto alla Biblioteca di Cagliari, chiedeva di poter consultare documenti statistici per l'articolo sulla Sardegna da inserirsi nel Dizionario geografico del Casalis, il Ministro credette di riferire al re un negozio « tanto delicato » e con molte cautele gli fu concessa la facoltà. Il Tuveri, testimone sicuro al riguardo, afferma (nei *Sofismi* ecc. pag. 173) che era proibita l'introduzione in Sardegna sin di libri stampati a Napoli, Firenze, Milano. Il **Tuveri** nel *Trattato* (pag. 322, nota) ricorda il caso di un professore del suo corso il quale aveva scritto nei commentari che le leggi sono chiamate da Papiniano *communis reipublicae sponsio* perchè *feruntur ex praesumpto populi consensu*, o tacito come nelle monarchie e nelle aristocrazie, o espresso come nelle democrazie. Mandatisi quei commentari alla superiore approvazione, il Villamarina, allora ministro, ordinava si sopprimesse quella chiosa *onde non risvegliare l'idea del patto sociale espresso o tacito; patto con cui sempre si vollero autorizzare le rivoluzioni nelle monarchie*. Indi soggiungeva *ex cathedra*: « I sovrani esercitano il potere di far le leggi ai loro sudditi in forza della legge del dovere e della necessità che hanno di governare i popoli, e ciò indipendentemente da qualunque volontà espressa o tacita del popolo soggetto ». Il fatto è anche ricordato dal **Siotto**, *Storia civile* ecc. p. 332. Da lui sappiamo che trattavasi del libro di Pandette del Prof. Efisio Loi. Questi insegnò lunghi anni all'Università di Cagliari, comprendovi prima la cattedra di istituzioni civili (1823-26), poi la prima cattedra di Digesto (1826-1838). Cfr. **Guzzoni degli Ancarani**, *Alcune notizie sull'Università di Cagliari*, Cagliari, 1898, p. 47-48. Il Tuveri frequentò il corso legale dell'Università di Cagliari all'incirca negli anni 1833-37. Don Antioco Polla giobertiano, che insegnò lunghi anni filo-

solia al Liceo di Cagliari, coetaneo del Tuveri, vivente malgrado i suoi cento anni di età, ci ha dichiarato che corse serio pericolo di essere posto in carcere per aver cercato di introdurre in Sardegna l'opera del Sismondi sulle repubbliche italiane. La *Teorica del soprannaturale e i Prolegomeni* del Gioberti erano libri proibiti.

(144) L'*Indicatore sardo* fondato da Giuseppe Pasella nel 1832 passò nel 1837 ai fratelli Martini, che riuscirono ad ottenere dal Villamarina il privilegio esclusivo di pubblicarlo e insieme il divieto di pubblicare in Sardegna altro giornale periodico di notizie politiche. (R. brevetto 17 nov. 1837). Sulla vita e vicende dell'*Indicatore* scrisse il Tuveri negli *Specifici* (Cagliari, 1849) (cfr. soprattutto lo *Specifico* 4.^o). Anche il **Siotto** dà dell'*Indicatore* e dei suoi compilatori un severo giudizio in *Storia civile* ecc. p. 331.

(145) L'insegnamento primario era affidato comunemente ai parroci, ai sacerdoti in genere, ai notai, ai falliti per deficienza d'ingegno in queste carriere, financo ai barbieri. Solo nelle città esso era affidato agli Scolopii. Cfr. **Emanuele Scano**, *Storia della educazione e degli istituti educativi in Sardegna*, (fino al 1848), Cagliari, 1894, p. 91 e seg. In data 20 settembre 1821 il vicerè invitava i vescovi a fare proposte relative all'istruzione nelle loro diocesi. Risultò dalla relazione dei vescovi che nell'Ogliastra nel 1822 non esistevano scuole. Sui metodi di insegnamento e sui programmi delle scuole secondarie cfr. **Bartolucci**, *Memorie di Fr. Sulis e della Sardegna del suo tempo*. Cagliari, 1904, p. 42 e seg..

(146) Sul Regio Editto 24 giugno 1823 relativo alla riforma della istruzione primaria cfr. **Scano**, op. cit. che lo riproduce integralmente. Malgrado tale riforma lo stato della coltura primaria non modificò sensibilmente. Cfr. **Scano**, op. cit. p. 40. Quando nel 1834 Vittorio Angius, allora scolopio, fu per decreto del re nominato prefetto nel Collegio di S. Giuseppe di Cagliari, riferì tosto sulle infelici condizioni igieniche delle scuole di S. Giuseppe. Dalla sua relazione risultò che in 273.74 mq. vi erano 861 alunni seduti su una panca e obbligati a tenere i libri sulle ginocchia, il calamaio in una mano e nell'altra la penna. L'Angius ottenne anche che venissero riformati i sistemi coercitivi tra i quali il primo posto teneva l'uso dello staffile. Al qual riguardo il **Tuveri** nel *Veggente* (operetta giovanile rimasta per suo volere inedita) al Cap. I dell'*Introduzione*, v. 8, scrive: « E come per sette anni fosse data potestà ai minori pedagoghi su tutti gli eletti

della nazione; 9. Ora erano dessi molto terribili ed eglino e le cose loro nominavansi in spavento alla fanciullaia; 10. Peròchè ed erano molto nojosi e con flagelli di nodose fila di canape e con pezzi di legno a ciò lavorati, percoteano lascivamente le vive carni dei fanciulli. » Al capo II: « 1. E, accomodatommi coi minori pedagoghi, fu dato principio ad iniziarmi nel misterioso linguaggio dei Dottori; 2. E ripeteva quant'ei volevano che ripetessi, e mandavo a memoria quant'ei volevano che vi mandassi. . . . 3. E scorsero altri due anni onde apprendessi a dir poco in molte parole. . . » Nel cap. III il Tuveri accenna agli studi di filosofia ugualmente infruttuosi e che davano il titolo di maestro. — Nominato provinciale scolopio il P. Basilio Dettori, si ritornò all'antico. Sorse lunga polemica al riguardo tra il vicerè e il P. Basilio, il quale soleva dire che non riconosceva mezzo educativo migliore dello Spirito Santo e dell'uso moderato degli staffili. Il risultato fu che l'Angius fu allontanato. Un nuovo piano di riforme delle scuole inferiori fu studiato nel 1840. Una commissione diretta dal P. Michele Todde delle S. P., fu inviata a Milano a studiarvi i metodi pedagogici del Cherubini. La riforma seguì con Regie Patenti 7 settembre 1841 che istituivano le scuole di metodica e colla nomina del P. Todde a ispettore di esse e di tutte le scuole elementari.

(147) Basti dire che la legge elettorale politica del 17 marzo 1848 concedeva in via eccezionale per la Sardegna il diritto di voto agli analfabeti, e ciò per costituire un corpo di elettori qualsiasi. Se ne dovevano i sardi come di una disposizione lesiva del credito dell'isola (Cfr. *Indicatore*, art. 6 maggio 1848). Malgrado ciò la Sardegna offrì per molti anni lo spettacolo di deputati eletti con un numero irrisorio di voti rispetto al numero degli elettori. Il *Monitore dei Comuni italiani* portava per il 1848 in Sardegna 512.381 analfabeti sopra 547.112 abitanti.

(148) Cfr. **Tuveri**, art. *L'istruzione* in *Corriere di Sardegna* 19 agosto 1875.

(149) Cfr. **Cattaneo**, *Di varie opere sulla Sardegna* in *Politecnico* vol. IV. Milano 1841 p. 265. In questo articolo il Cattaneo dà relazione delle opere di A. Lamarmora, G. Manno, P. Martini, G. Spano. Era la prima volta che per opera di persona così autorevole, si richiamava l'attenzione italiana sulle condizioni della Sardegna.

(150) Cfr. **Cattaneo**, op. cit. Durante il Regno di Vittorio Emanuele I fu bandita la crociata contro i piccoli e poveri villici che emigravano nelle città per istruirsi. Il re preoccupato del numero cre-

sciente dei *maioli* che disertavano i campi con R. Editto 30 agosto 1808 decretò che la carriera degli studi d'allora in poi fosse riservata ai soli che per virtù di mente e di cuore dessero speranza sicura di riuscita. Sui *maioli* si esercitava in città una sorveglianza speciale. Cfr. per le restrizioni agli studi superiori il **Tuveri** nel *Saggio* ecc. pag. 63 e seg.

(151) Cfr. **Tuveri**, art. *La vocazione* in *Corriere di Sardegna* 15 gen. 1875.

(152) Sull'introduzione dei gesuiti in Sardegna nel secolo XVI, sulla potenza che vi acquistaron nell'insegnamento e nelle Università cfr. oltre il **Manno** (*Storia della Sardegna*, Milano, 1835, II, lib. XII p. 251), il **Martini**, *Storia ecclesiastica di Sardegna*, Cagliari vol. II lib. VII p. 285 e seg.. Per la parte avuta dai gesuiti nella fondazione delle Università di Sassari e di Cagliari nel secolo XVII cfr. **Tola** *Notizie storiche dell'Università degli Studi di Sassari*, Genova, 1866; **Lattes**, *Cenni storici sulla Università di Cagliari*, Cagliari, 1810 p. 5 e seg. Sulla sorda opposizione mossa dai gesuiti ai progetti di riforma degli studi superiori in Sardegna all'epoca di Bogino cfr. il **Manno** in *Note sarde e Ricordi*, Torino, 1868. Notizie sulla soppressione dei gesuiti in Sardegna, avvenuta per ordine di Clemente XIV nel 1773, si trovano, oltre che nel **Martini**, *Storia ecclesiastica* ecc. vol. III lib. X p. 155, nel **Fuos**, op. cit. Lettera V. Malgrado la soppressione i gesuiti continuarono a rimanere nel pubblico insegnamento e a godere del favore generale. Carlo Emanuele IV e il vicerè Carlo Felice permisero che si ricostituissero a principio del secolo XIX sotto altra forma e sotto il nome di *Sacri operai*. Carlo Felice salito al trono, con R. Biglietto 12 gennaio 1822, ristabiliva definitivamente i gesuiti in Sardegna. Cfr. **Scano**, op. cit. p. 97; **Martini**, *Storia eccles.* lib. X: p. 241 e seg. I gesuiti respingevano dalle loro scuole gli scolari poveri ed i *maioli*, i quali si rifugiavano nelle Scuole Pie o nelle scuole dei *mascalzoni* come le battezzarono i gesuiti del seicento.

(153) Del Magistrato sopra gli studi teneva la presidenza l'arcivescovo. Gli studenti universitari colpevoli di irriverenza contro la Chiesa e lo Stato o che destassero sospetti erano arrestati e tenuti nel *Fossario* qualche giorno, poi alla presenza di tutta la scolaresca erano puniti o espulsi per ordine del governo. L'anno scolastico era inaugurato con una funzione religiosa solenne a cui partecipava il Corpo accademico. All'Università vi era la spia. L'aver adempiuto alle pra-

liche religiose era condizione per l'iscrizione agli esami e per la continuazione degli studi. Sulle condizioni degli studi universitari cfr. **Tuveri**, *Veggente* cap. 7.^o, *Introd.* « E vidi un gran farsi di giovani a quella volta (seggio della sapienza): ma chi si assideva spossato in alcuno dei gradini e chi ne veniva precipitato. E tutti perdevano la flessibilità delle loro spine dorsali, e diventavano attratti: e non potendo campar da sè conveniva che fossero imboccati. »

(154) Cfr. **Scano**, *Storia* ecc. p. 136.

(155) Tra i periodici pubblicati in quest'epoca a scopo di coltura e che erano dominati da uno spirito nuovo ricordiamo: il *Giornale di Cagliari* (1827-29) di Stanislao Caboni, che ebbe il merito di richiamare l'attenzione dei giovani allo studio della lingua italiana. Lo spagnolo era sempre la lingua delle leggi e dell'alta società e fu solo Carlo Alberto che tolse la consuetudine di quella lingua; — *Il Compilatore delle cognizioni utili* (1835-1839) di Stefano Todde; — la *Biblioteca sarda* (1838-39) del P. Vittorio Angius, che fu col Caboni tra i maggiori benemeriti della cultura popolare in Sardegna in quest'epoca. Un gabinetto di lettura fu aperto in Cagliari da Giacomo Saggiante, che favorì il commercio dei libri dal Continente. Fiorenza era la stamperia libera e indipendente di Carlo Timon. A Sassari fu istituita nel 1839 una *Accademia filosofica*. Il Tola vi teneva un discorso *Sulla scienza umanitaria* (1841), in cui deve ammirarsi più che altro lo sforzo di penetrare il sistema di idee del Vico e di farlo conoscere in Sardegna. Col Vico venne in onore Dante, pressochè ignoto in Sardegna, in un articolo del Sulis nel *Promotore* (2^o fasc. 1840). Il Tuveri ricorda le opere di Dante per condannarne l'ideale politico. « Dante che inveì sì acutamente contro Roma ne' suoi ridicoli libri *De Monarchia* ed altrove, ci lasciò una prova della sua devozione verso l'Impero che era il potentato il più ostile alle nazionalità ed alle libertà di tutti i popoli ». Cfr. *Trattato*, nota 357. E tale giudizio confermava in forma anche più severa e riferendosi oltre che al *De Monarchia* (che chiama sofistico e noioso) anche alla *Commedia* in un articolo interessante: *L'unitarismo in Italia* in *Corriere di Sardegna*, 26 agosto 1874) in cui stabilisce un confronto tra Dante, Machiavelli, Mazzini, i quali tutti volevano l'unità ma in modo e con mezzi diversi.

(156) **G. Siotto-Pintor**, *Storia letteraria di Sardegna* Cagliari, Timon, 1843-44 in tre vol. Nell'introduzione l'A. dichiara che fu sua intenzione integrare la storia politica del Manno (1825), le *Biografie sarde* del

Tola e del Martini (1837, colla storia compiuta del progresso delle lettere e delle scienze in Sardegna. Più di 1200 furono i sottoscrittori per l'acquisto dell'opera in tutte le parti dell'isola. Il successo di essa in Sardegna ricorda, anche per gli effetti e per l'idealismo patriottico che la ispira, il successo del *Primato* del Gioberti del quale il Siotto fu ammiratore e seguace. L'opera del Siotto mentre riflette le aspirazioni e le speranze sarde dei tempi nuovi, riuscì, anche per la forma, la prima solenne affermazione d'italianità nell'isola. Tra gli scritti polemici numerosi che trassero occasione dalla storia del Siotto, colpevole di non aver risparmiato le vanità letterarie del suo paese e gli spiriti reazionari dei nobili e del clero, ricordiamo: **M. F. D.** (Marchese Fernando Delitala) *Un'aggiunta indispensabile alla storia letteraria di Sardegna* (in difesa del governo spagnolo a cui il Siotto imputava la decadenza intellettuale della Sardegna); **Luigi Serra**, *Osservazione ad un passo della Storia letteraria di G. Siotto*, Cagliari, 1844 (per la parte che si riferisce all'agricoltura); **R. Orrù**, *Prospetto di una storia letteraria della Sardegna*, Cagliari, 1844 (è il programma di associazione ad un'opera che non fu pubblicata, ma che nell'intenzione dell'A. doveva correggere quella del Siotto); **Fulgenzio Delitala**, *Note al prospetto di una storia letteraria della Sardegna* s. d. Sassari, (in difesa del Siotto contro l'Orrù); **Ignazio Arthemalle Brundo**, *Elementi d'aritmetica e principi di Algebra*, Cagliari, 1845, (contro il Siotto la cui opera chiama romanzo di malignità); **Francesco Herrera**, *Obbiezioni alla storia letteraria della Sardegna rispetto alla Spagna*, Cagliari, Tip. Arc. 1845 p. 116; *Rivista* di **Fr. Michele Dettori** di Sassari al lib. VIII della *Storia letteraria di Sardegna* del cav. G. Siotto Pintor, Sassari, 1845; **Ciuffo F.** *Supplemento alla Storia letteraria*, Cagliari, 1845. Il Tuveri fece una critica severa delle opinioni politiche espresse dal Siotto nella *Storia letteraria* nel *Saggio delle opinioni politiche del dep. Siotto Pintor*, Torino, 1848. Lo Siotto rappresentava politicamente in Sardegna il partito giobertiano, mentre il Tuveri rappresentava fin d'allora l'idea democratica repubblicana. Non disconobbe però il Tuveri i meriti dell'opera del Siotto; di essa scriveva nel *Corriere* in data 15 gen. 1875: « G. Siotto se non serbò nella sua *Storia letteraria* quella gravità che si conveniva al titolo dell'opera, se talora largheggiò di lodi, ebbe il merito di condurre al loro valore molte delle nostre piccole celebrità..... » Il Siotto e il Tuveri furono nel periodo 1848-1849 gli uomini più in vista e significativi

della Sardegna. Nel movimento storico di rinnovamento del loro paese essi rappresentarono due distinte direzioni di pensiero filosofico e politico, corrispondenti a due forme distinte di mentalità e di educazione scientifica. Il Tuveri chiuse la sua attività giornalistica collaborando col Siotto nel quotidiano *Movimento* (1875-76).

(157) Francesco Sulis e Domenico Mari nel marzo 1840 iniziavano la pubblicazione del *Promotore* in Sassari, con intendimenti in apparenza letterari, in realtà di propaganda liberale. Ciò non sfuggì alle autorità e il viceré De-Asarta con misure restrittive rese impossibile la vita del periodico che nell'ottobre dello stesso anno sospendeva le pubblicazioni. Fu il primo giornale schiettamente liberale pubblicato nell'Isola. Cfr. **Bartolucci**, *Memorie di Fr. Sulis e della Sardegna al suo tempo*, Cagliari, 1904 p. 50 e seg. Il 14 gennaio 1843 cominciò a pubblicarsi in Cagliari *La Meteora*, *Giornale sardo di scienze, lettere, arti e varietà*. La sua fondazione fu ideata nel 1842 da Alberto De-Gioannis nella cui casa si davano convegno gli spiriti più aperti e liberali di Cagliari. Tra i fondatori e collaboratori del periodico ricordiamo Salvatore Angelo De-Castro, Gavino Nino, Battista Murgia, Luigi Serra, Vincenzo Brusco-Onnis. (Cfr. gli articoli di **Soro** nel *Popolo Sardo*, 25 luglio 1894 e seg.). Nella *Meteora* il De-Castro scrisse sulle scienze nei rapporti sociali, sul progresso, sul sistema del diritto romano attuale del Savigny. Il De-Gioannis scrisse sul sistema filosofico del Cousin. Troviamo scritti anonimi sulle nuove tendenze della giurisprudenza in Germania e in Francia, sulla necessità della educazione filosofica per i giuristi, sulla civiltà e sull'incivilimento, sul *Primato* del Gioberti, sull'educazione del popolo, sullo studio del diritto civile, sulla scuola storica del Savigny (da un articolo di Mittermaier al riguardo.) La *Meteora* visse vita contrastata e insidiata dalla censura ecclesiastica e civile e finì il 31 dic. 1845 dopo tre anni di propaganda civile. Il Tuveri non vi scrisse pur essendo legato da vincolo di stima e di amicizia coi collaboratori della *Meteora*, la cui educazione essenzialmente letteraria non era la sua. Egli era fin da quest'epoca un solitario non solo nelle abitudini di vita ma anche nel campo del pensiero.

(158) Il movimento per la libertà e per l'unione acuito dagli arbitri del governo e degli esattori, dalla miseria spaventosa che tenne dietro alla carestia del 1845-46, divenne nel 1847 irresistibile. L'esclusione della Sardegna dal beneficio delle riforme concesse dal re agli Stati del continente provocò i tumulti di novembre a Sassari e a Ca-

gliari. Una deputazione fu inviata a Genova e ottenne dal Re la considerata unione. (R. Biglietto 30 nov. 1847, riconfermato col successivo in data 20 dicembre). Sulle dimostrazioni di novembre cfr. **S. Caput**, *Le quattro giornate sarde del nov. 1847*, Torino, 1847: il **Vesme**, *Considerazioni ecc. Appendice* (22 gen. 1848) p. 179 e seg.; **Tuveri**, *Specifico 4*. p. 8 e seg. In occasione di queste dimostrazioni auspicanti l'unione scrissero in senso favorevole il **Martini** (*Sull'unione civile della Sardegna colla Liguria, col Piemonte e colla Savoia*, Cagliari, 15 dic. 1847), l'**Orrù** (*Sulle condizioni attuali e sulle sorti sperabili della Sardegna*, Cagliari, 24 dic. 1847), **Fr. Sulis** (*Delle riforme del Re e dell'isola di Sardegna* Torino, 12 nov. 1847). In senso contrario alla fusione cfr. **T. S. F. F.** (*Federico Fenu*), *La Sardegna e la fusione del suo regime col sardo continentale*, Cagliari, 1848. Dei vantaggi sperati dall'unione ben presto si ricredettero i Sardi. Nella *Storia civile* (pag. 476) il Siotto chiama il movimento per l'unione una « pazzia collettiva ». L'errore consistette nel considerare l'unione come indissolubilmente legata alla causa della libertà e all'abolizione dell'antico regime. Il Tuveri considerò sempre il beneficio dell'unità come secondario e ad ogni modo indipendente da quello della libertà (Cfr. *Trattato*, c. II). Di qui il suo federalismo verso il quale finì per orientarsi, nelle sue menti migliori, la coscienza politica del popolo sardo.

(159) I gesuiti dalla fine del secolo XVI ebbero il monopolio assoluto dell'insegnamento filosofico in Sardegna, e questo si ispirava alle dottrine dei loro grandi maestri del secolo XVI. Ai tempi del Tuveri le opere del gesuita Antoine facevano ancor sempre testo nelle scuole. Su di esse il Tuveri formò la sua educazione teologico-filosofica nel seminario tridentino di Cagliari. **Gabriele Antoine** (1679-1753), teologo e gesuita francese era l'autore di un celebre trattato di *Theologia moralis* in tre volumi, che servì per lunghi anni di trattato elementare nei seminari di Francia e d'Italia. Pubblicato la prima volta a Nancy nel 1731, poi a Parigi nel 1736, ebbe in seguito moltissime edizioni, tra le quali ancora una di Milano nel 1835. Il papa Benedetto XIV lo consigliò come testo nel Collegio di Propaganda. Sappiamo che il Dettori fu, suo malgrado, obbligato, per l'influenza dei gesuiti, ad adottare il testo dell'*Antoine*, anziché il suo, nell'insegnamento di filosofia morale nell'Università di Torino. Per sfuggire a tale imposizione faceva leggere l'*Antoine* per formalità e si serviva del suo trattato non solo per le spiegazioni, ma per le tesi da svolgere. Ciò

costituì motivo di accusa e di destituzione. Certo è che le opere dei giusnaturalisti e degli enciclopedisti erano quasi ignorate in Sardegna e in ogni modo erano ricordate per essere condannate *a priori* come pericolose all'ordine religioso e civile. Fece eccezione il teologo **G. M. Dettori**, autore dell'opera intitolata: *Theologiae moralis institutiones* (Augustae Taurinorum, 1824, tomi cinque), nella quale (Tomo II, *De legibus, justitia et jure*) ricorda le opinioni del Grozio, Pufendorf, Hobbes, Rousseau ecc. in ordine all'origine e al fondamento della legge e della società civile. L'opera fu pubblicata a Torino nel 1824, ma riassume l'insegnamento di diciotto anni (come ricorda nella Prefazione), dei quali i primi otto (1807-1814) all'Università di Cagliari. L'opera gli suscitò l'odio dei gesuiti che riuscirono nel 1829 a indurre il re Carlo Felice a rimuoverlo dalla cattedra universitaria. Cfr. **A. Sanna-Piga**, *Cenni biografici di G. M. Dettori*. Cagliari, 1865.

(160) Fin dal 1848, quando ancora il Tuveri non era noto che per un articolo contro il Siotto, questi, rispondendo, rilevava l'affinità delle idee del Tuveri con quelle professate dai Protestanti. « . . . Voi (scrive il Siotto) bramate libertà anche religiosa. Usatela, se vi piace, per voi, sol che non vi facciate pubblico insegnatore in mezzo a cattolica gente. . . . Tenetevi per voi questa libertà da protestante; che per me non la voglio. . . . Quando voi o altri chicchessia mi additate il progresso di Lutero e di Melantone, guarderò con piglio di dispregio. . . » E il Tuveri nella risposta lungi dal ribattere l'accusa difende la libertà religiosa invocando la testimonianza di Cristo, di Paolo, di Pietro. Cfr. il suo *Saggio delle opinioni* ecc. p. 24-25; 60-61. La stessa accusa di eresia protestante ritorna nelle polemiche sostenute dal Tuveri col giornale clericale: *La Lealtà* (Cfr. *Corriere* ecc. 11 ott.; 15 ott. 1872). E a dar corpo a questa accusa dovevano contribuire le critiche mosse alla Chiesa romana per la sua intolleranza, per le persecuzioni contro i dissidenti, per il suo sistema delle scomuniche, per la sua fede nei miracoli. Cfr. **Tuveri**, *Libertà e Caste* ecc. p. 156 e seg.; **Id.** *Le scomuniche* (*Corriere* ecc. 3 luglio 1873; 20-23 sett. 1873); **Id.** *I miracoli*, (id. 24 luglio 1873). Il Tuveri scrisse contro il dogma dell'infallibilità e prese apertamente le difese del Döllinger e del Lignana. Cfr. soprattutto gli articoli: *I vecchi cattolici* (in *Corriere* ecc. 20 luglio 1872); *Il Ministero italiano è infallibilista* (id. 4 novembre 1871); *Pio IX e Rattazzi* (id. 26 giugno 1873). Certo è che il Tuveri, senza mai indursi a rinnegare la religione cattolico-romana, fu in seno

ad essa un protestante e dei protestanti riprodusse le tendenze e aspirazioni, particolarmente l'avversione ai dogmi, alla gerarchia, al Papato, alle forme esteriori di culto, alla superstizione. Ma d'altra parte dissentiva in molti punti dai Protestanti che disconoscevano non meno dei cattolici, la tolleranza in pratica, mentre poi la riconoscevano là dove meno si giustificava, in fatto di principii. Egli ascriveva a titolo di lode dei gesuiti l'intolleranza nei principii, la tolleranza nella pratica. (*Corriere* ecc., 3 agosto 1872 N. 188 nota). Per la conoscenza del pensiero religioso del Tuveri devono leggersi i seguenti suoi articoli: *Il Protestantismo* (*Corriere* ecc., 13 luglio 1872); *Montalembert e gli ultramontani* (id. 7 agosto 1872); *Cristianesimo e cattolicesimo* (id. 18 aprile, 1874).

(161) Del misticismo del Tuveri costituiscono una prova eloquente i seguenti articoli: *Meditazione* (in *Corriere di Sardegna*, 12 dic. 1873); *Fede e ragione* (id. 31 dic. 1876); *Spirito e materia* (id. 3 febb. 1874). In una lettera inedita al fratello materno Francesco Sequi in data 30 dic. 1855, scritta sotto l'impressione delle stragi operate dal colera nel suo paese di Forru, il Tuveri dà libero sfogo alle sue tendenze mistiche: « Mai Iddio mi apparve più terribile: mai me gli rivelai più rassegnato e più fidente. E se non mi trovassi fra tante occasioni che mi distraggono da Dio, forse avrei incominciata una vita più conforme ai dettami di mia coscienza ». E il misticismo crebbe nel Tuveri col l'età, e sappiamo, per la testimonianza della figlia, che negli ultimi anni lavorava intorno a un libro intitolato: *La presenza di Dio*. Per la Bibbia il Tuveri ebbe un vero culto e pochi potevano vantare come lui una più profonda e larga conoscenza. Le sue preferenze furono non per gli Scolastici, ma per i Padri, nei quali lo spirito cristiano si manifesta più vivo e spontaneo. Le citazioni contenute nel *Diritto dell'uomo* sono per la massima parte ricavate dalla Bibbia o dalla letteratura patristica.

(162). Lo stato della religione in Sardegna era dei più compassionevoli. Un testimonio intelligente, il Fuos, ce ne fa, verso il 1775, un quadro impressionante (in *Nachrichten* ecc. cit. Lettera VI). Nella sua qualità di pastore protestante egli doveva rimanere particolarmente colpito. Da lui sappiamo che i buoi vestiti a festa andavano in processione colla stessa serietà e solennità dei monaci — che nelle feste religiose trovavasi alle porte delle Chiese l'immane suonatore di piffero che divertiva l'intero giorno il Santo e i suoi devoti suo-

nando il comune ballo sardo, simile alla danza degli orsi — che il 1.º maggio è condotto a passeggiare in vettura un santo protettore (S. Efisio) — che nel sabato di Pasqua le statue della Madonna e di Cristo vengono a incontrarsi, scambiandosi saluti e complimenti — che nella notte di Natale un prete sale sul pulpito vestito d'angelo, con una spada a due tagli, snudata e intona un canto terrificante sul giudizio finale — che il clero faceva della dissolutezza un privilegio, contro cui poco o nulla poteva l'arcivescovo. Nè le cose erano mutate ai tempi del Tuveri, il quale scrive (in *Corriere di Sardegna* 5 agosto 1873) che prima del 1848 il clero costituiva in Sardegna uno Stato nello Stato, con privilegi garantiti da scomuniche, e sfruttava tutti i vantaggi della società senza sopportarne il peso. L'orgoglio e l'avidità di denaro del clero, egli ci dice, avevano dell'incredibile: e ci parla di testamenti sottoposti, per l'approvazione per la loro validità al vescovo — dei cosiddetti *testamenti dell'anima* preparati dal vescovo dopo la morte del testatore, il quale avesse trascurato di disporre in favore della Chiesa. E cita una sentenza della R. Udienza con la quale era riconosciuta la validità di tali testamenti. « Quindi, conclude il Tuveri, in Sardegna, dove non si udiva quasi parlare che d'anime purganti da sollevarsi con compre di preci, pochissimi pensavano a spedali, orfanotrofi e ad altri istituti di beneficenza ». E ricorda riferendole al clero sardo, le parole di S. Bernardo in un'opera diretta a Papa Eugenio: « De clericis quid dicam? Nam aliud sunt, aliud dicunt, aliud vivere volunt. In habendis temporalibus sunt ut laici; in habendis praebendis sunt ut clerici; in plateis sunt ut milites; in vestimentis sunt ut mulieres, non laborant ut laici; non praedicant ut clerici; non fructificant ut mulieres; Cujus ergo ordinis sunt? Nullius! Sed credo eos esse ordinandos, ubi nullus ordo, sed sempiternus orror inhabitat ». Cfr. anche del Tuveri, *L'educazione del clero* in *Corriere di Sardegna* 25 ottobre 1871; nonché la discussione parlamentare in occasione della abolizione delle decime nel giugno 1850. *Id. Reazione religiosa* in *Corriere* 23 dic. 1873.

(163). « Se alcuno (scrive il Tuveri in *Corriere* 3 giugno 1873) dei fondatori del Cristianesimo tornasse in vita e vedesse un uomo folgorante d'oro, di gemme e di preziosi tessuti, portato sur un trono dai suoi fratelli, facentesi baciare i piedi, stipato di armati e di servitori, riconoscerebbe in quell'uomo che non ha riscontro che in qualche re barbaro dell'Oriente, il successore del povero capo degli Apo-

stoli?... Oggi continuano il fasto, l'orgoglio e insomma una condotta affatto aliena dalle virtù cristiane . . . Ma ciò che va diradando sempre più le fila della Chiesa cattolica è la sua complicità colla tirannide . . . Ancora un Papato come quello di Pio IX e il neo cattolicismo sarà tenuto per ogni dove come una setta nemica del genere umano ». E altrove: « Abbiamo scritto poco fa che il vivente Pontefice colla sua mania di dogmatizzare, collo studio posto a farsi dichiarare infallibile, colla sua avventata loquacità ed insomma col suo margottismo, era riuscito a isolarsi da tutto il mondo civile e non lascia dietro sé che rovine... (*Corriere ecc. Il papa e i Governi* 3 agosto 1872). Altri articoli di spiccata intonazione antipapale scrisse o lasciò scrivere il Tuveri nel *Corriere* del 4 nov. 1871; 12 luglio 1873; 25 luglio 1873 (*Lo Spirito Santo al Sinodo*); 9 aprile 1874 (*La questione religiosa*); il 9 maggio 1874 (*Pensiero e azione*); 13 luglio 1875 (*Religione politica*).

(164) Cfr. Tuveri in *Corriere ecc.* 31 ottobre 1871. « Chiunque (ivi conclude) osserva il sorgere e il cadere delle istituzioni non può che guardare con senso di tristezza la Chiesa romana che si consuma in atti di disperata follia. »

(165) Cfr. contro i clericali gli art. pubblicati dal Tuveri in *Corriere*, 17 maggio 1873 (*L'internazionale nera*); 8 nov. 1873 (*Illusioni dei clericali*); 27 nov. 1875 (*I programmi dei clericali italiani*). Contro il movimento tendente alla conciliazione col Papato scrisse nel *Corriere* in data 4 giugno 1872 e soprattutto in un articolo del 4 ottobre 1873. Sul pensiero del Tuveri in fatto di politica ecclesiastica cfr.: *Libera Chiesa in libero Stato* (*Corriere ecc.* 25 maggio 1872); *La legge 13 maggio 1871* (id. 30 marzo 1875); *Stato e Chiesa* (id. 26 nov. 1875). Egli qualifica la formola cavouriana come « una scempiaggine o un'impostura » « Lo Stato e la Chiesa (scrive nel *Corriere*, 25 maggio 1872) rappresentano due autorità che hanno una diversa sfera d'azione. Esse potrebbero essere indipendenti l'una dall'altra, se i limiti di ciascuna fossero riconosciuti da entrambe. Ma siccome l'autorità civile non può passarsi di mezzi morali e l'autorità religiosa di mezzi materiali, l'una tenta sempre di invadere il campo dell'altra. . . . »

In fatto di rapporti tra Stato e Chiesa le sue propensioni sono per il sistema anglo-americano (cfr. *Libertà e caste* p. 159). Egli vuole libertà per la Chiesa e per Chiesa libera intende « facoltà di possedere, di associarsi, di creare istituti, non sottoposta che alle leggi stabilite dallo Stato per le altre possidenze e per le altre asso-

ciazioni »; soprattutto libera di esplicitare le sue funzioni religiose. Ma nel tempo stesso egli vuole riconosciuta e rispettata anche dalla Chiesa la sovranità dello Stato. « Se il clero convertisse la croce in arma d'offesa sarebbe pazzia starsene indifferenti ». In omaggio alla sua concezione dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa, il Tuveri vuol represso ogni atto dell'autorità ecclesiastica che implica disconoscimento della sovranità e delle finalità civili dello Stato; perciò lo vediamo approvare la soppressione delle corporazioni religiose (*Corriere* 12 maggio, 19 giugno 1873), combattere i privilegi della Chiesa in ordine ai funerali religiosi (Id. 5 luglio 1873), sostenere l'esclusione del clero dalla istruzione (Id. 23 sett. 1873), affermare la competenza sovrana dello Stato nella costituzione della famiglia. Il Tuveri fu fautore del divorzio (Id. 26 luglio 1872) e soprattutto della precedenza del matrimonio civile sul matrimonio religioso (Id. 11 ott. 1871, 29 maggio 1872, 15 dic. 1873).

(166) Non può dirsi che il Tuveri nell'opera intrapresa di riforma religiosa incontrasse difficoltà o serie opposizioni. In fondo il suo sentimento al riguardo era quello del maggior numero in Sardegna. Nessun spirito settario o desiderio di provocare un movimento di ribellione in seno alla Chiesa lo moveva. Egli stesso ci dice in un articolo sulla « Massoneria e rivoluzione » di non far parte di alcuna setta (*Corriere* 23 genn. 1872.) Certo è che il Tuveri poté scrivere in Sardegna di materie religiose con una libertà che altrove era ignorata o che avrebbe sollevato vivace reazione. Chi voglia convincersene non ha che a leggere i suoi articoli contro le scomuniche, contro i miracoli (*Corriere*, 24 luglio 1873) contro i pellegrinaggi (id. 2, 4 settembre 1873) contro la superstizione religiosa (id. 26 sett. 1873) contro gli impiegati ecclesiastici (id. 5 nov. 1873), contro l'assolutismo papale, contro i vescovi politicanti ecc. D'altra parte vediamo il Tuveri perorare la causa dell'insegnamento teologico nelle Università nell'interesse stesso dello Stato (id. 3 maggio 1872) e sostenere la conservazione del diritto canonico (id. 29 dic. 1875).

(167) Cfr. lo scritto di **Carlo Brundo** sul Tuveri pubblicato in *Spigolature d'arte* N. 1, 23 dic. 1894.

(168) Per testimonianza della figlia il Tuveri avrebbe composto il *Veggente* a 18 anni, cioè verso il 1833, poco dopo la sua uscita dal Seminario Tridentino. Forse fu solo abbozzato allora mentre prese forma definitiva in epoca posteriore. Certamente non fu ispirato

dalle *Paroles d'un Croyant* del Laménais, col quale ha molti punti di contatto, come potrebbe credersi da quanto scrive il Tuveri nell'Introduzione. « Non saprei (scrive) se a causa di lode il debba dire, o piuttosto ad iscarsare qualche critica di *confronto*, come non avendo io trovato, nell'intendere a quest'opera, alcun autore italiano da propormi ad esemplare, ho dovuto scriverla in un modo forse tutto mio . . . » E dopo aver rilevato le difficoltà di forma incontrate e inerenti al genere letterario seguito scrive: « Il solo fra quelli che io conosca il quale abbia emulato gli scrittori della Bibbia si è il celebre Laménais, che col suo *Croyant* ne ha dato, a mio parere, la più compiuta astrazione del bello biblico. Ivi nulla che non debba appagare il gusto del lettore, anche il più schizzinoso; nulla che non debba colpire più o meno l'animo ». Sappiamo che il *Croyant* fu scritto dal Laménais a principio del 1834. (Cfr. **Boutard**, *Laménais sa vie et ses doctrines* Paris, Perrin, III, 1913, c. II p. 34 e seg.). Otto edizioni furono messe in vendita nel solo anno 1834. Nel 1835 se ne dava una edizione popolare; una nuova edizione fu fatta nel 1837. **A. Roussel** (*Laménais intime*, Paris, 1897, c. v.) scrive « Toute l'Italie est inondée de cet ouvrage » écrivait-on de Rome à la fin de l'année 1834, e ciò a dispetto della sorveglianza del governo. Due traduzioni furono poste in vendita a Firenze. Il Tuveri in *Sofismi politici* (pag. 173), a proposito del rigore della censura nei primi anni di governo di Carlo Alberto, scrive: « Allora un libro da cui trapelasse qualche verità, era avidamente letto da tutti, un libro introdotto di contrabbando passava di mano in mano, ed era anche trascritto, siccome io faceva dell'unica copia delle *Paroles d'un Croyant*, introdotta in Sardegna ». Anche il Mazzini fu un grande ammiratore del Laménais e su di lui l'influenza di quest'ultimo fu più diretta e decisiva. Ciò risulta non solo dall'articolo sul L. scritto dal Mazzini nell'aprile del 1838 (ripubblicato in *Scritti editi ed inediti di G. Mazzini*, Imola, 1913, vol. XVII) ma da lettere del Mazzini ora per la prima volta pubblicate nell'edizione nazionale degli scritti del Mazzini (*Scritti ecc.*, Imola, 1914, vol. XIX, p. 210; p. 355; p. 381; p. 424). Contro tale influenza aveva scritto il **Masci**, *Il pensiero filosofico di G. Mazzini in Rivista d'Italia*, 1905, 6, p. 937 e segg..

Certo è che il Tuveri ideò il *Veggente* indipendentemente dal *Croyant* del Laménais, ma non lo pubblicò perchè ebbe modo dal confronto di rilevare l'imperfezione dell'opera propria. Non a torto il Renan aveva chiamato le *Paroles d'un croyant* un *pasticcio di genio*, un libro strano che si dee lodare senza riserva a condizione che sia ben inteso che nessuno pensi ad imitarlo. E il Tuveri parve seguire il consiglio. Nei *Cenni autobiografici* scrive: « Il primo frutto de' miei studi fu il *Veggente*, opera scritta in istile biblico. Non la pubblicai, quando mi vidi prevenuto dal Laménais col suo impareggiabile opuscolo: *Paroles ecc.* e la libertà e la religione divennero sempre più irreconciliabili ». Al *Veggente* fanno certamente difetto le qualità letterarie che si ammirano nel *Croyant*; in compenso però ha un valore storico e autobiografico che manca al *Croyant*. Per ciò è a dolere che ci sia pervenuto incompleto. Le vicende del manoscritto non sono ben chiare. L'esemplare posseduto dalla Biblioteca universitaria di Cagliari sembra scritto di mano del Tuveri. Fu donato alla Biblioteca dall'Avv. Giuseppe Orrù il quale crede di averlo avuto dal Sig. Usai di Guspini, genero del Tuveri. Sul frontispizio si legge: *Il Veggente. Vox clamantis in deserto* (Isaia L. 3). Operetta di G. B. Tuveri. A piè di pagina, in calligrafia diversa, si legge: *Non è degna di pubblicazione. F. Sequi Licheri*. Quest'ultimo era il fratello materno del Tuveri, che morì nel 1909 a Oristano e che conservò forse fino a quell'epoca il manoscritto aggiungendovi le parole citate a piede del frontispizio. Riproduciamo il piano dell'opera:

Introduzione - Scontento dello stato presente - Tendenze al meglio - Un tutto vago come nel volgo - Trasporti - L'occasione - Direzione dei miei sentimenti - Cronaca o Paralipomeni - La Bibbia fa un triste quadro di quasi tutti i Re che nomina - Io ne racconterò la vita, come ho fatto con quei di Giuda e di Israele - Epistola 1.^a: Preparatoria - Tende a rettificare i giudizi - 2.^a Storica: Sarà la storia astratta del genere umano - 3.^a Dogmatica: Su i dogmi politici: Libertà, Sovranità, Eguaglianza - 4.^a Precettiva: Doveri dei letterati, soldati, sacerdoti, governati ecc. - 5.^a Consolatoria: Vi dominerà il pensiero religioso. Ben poco degli argomenti accennati ci rimangono.

Nell'Introduzione però lo stesso Tuveri ci dice che alcune parti e principalmente la storia « non sono che abbozzate, come quelle che debbono contenere le teorie d'altro più rilevante lavoro ». Qui è evidente l'accenno al « Diritto dell'uomo » al quale, all'epoca in cui scriveva il *Veggente*, già pensava. Nell'Introduzione aggiunge anche che affiderà il manoscritto per la lettura a sette o a otto persone. Tra esse sappiamo che vi fu Angelo Salvatore De-Castro. Ciò si rivela da una lettera inedita del De-Castro al Tuveri del marzo 1846.

La pubblichiamo integralmente:

Carissimo Amico

Oristano, Marzo 1846.

Le rendo il suo manoscritto, e la ringrazio insieme del piacere procuratomi colla lettura di esso e della confidenza usatami, che apprezzo più di ogni altra cosa, perchè mi è una testimonianza della sua stima verso di me.

Le mando pure queste osservazioni che non avrei voluto farle se ella stessa non me ne avesse dato la facoltà. Le tenga come sono: migliori non le seppi fare; le ho notato solo quelle che la lettura del suo manoscritto mi suggerì di prima giunta.

Qualche cosa in generale del suo lavoro mi tocca pure di dirle non attagliandosi alla confidenza in me riposta che io le celi tutte le impressioni che ne ho ricevuto.

L'epistola seconda è piena di buoni e profondi pensieri, ma in certi tratti avrei desiderato una maggiore chiarezza, ed anche una maggiore eleganza. È presto veduto ch'ella volle modellare i suoi pensieri e fin'anco la locuzione secondo i libri sacri; e che quella necessità d'imitazione la fa cadere nell'oscurità e quasi nell'enigma il che si oppone certamente alle doti che deve avere un libro popolare come è il suo. La meditazione non è pasto per la mandibola del popolo, e le difficoltà d'intelligenza fanno che un libro destinato a suo uso venga presto dimenticato. Ella manifesta d'avere un talento poetico: però in questa epistola si è voluta piuttosto gettare in braccio di una metafisica e ciò che è peggio infernale. Io avrei desiderato che tutto il suo libro fosse scritto con quella chiarezza

di idee, con quella energia e disinvoltura di frase, con quella poesia insomma che ho ammirato nel capitolo: *Società naturali* ecc., e nell'altro: *Ultime parole e morte del Veggente*, le quali produzioni non mi stanco mai di rileggere. Lessi eziandio con piacere l'Epistola I sulla *necessità d'esaminare* ecc., il compendio della storia dei Re d'Israele, dove poco o nulla ho trovato che mi offenda, non durezza ed oscurità di frase, non maniere affettate, ma libertà di parola come di pensiero.

Sopra ho detto una *metafisica infernale*, e perchè questo? perchè leggendo il suo scritto pare che la società non abbia camminato che sulle ruote del peccato. I peccatori seduti in congresso trinciaron il mondo a fette: dissero si faccia come vogliamo noi e così fu fatto. E la moltitudine? Stupida affatto pendeva dalla loro bocca e senza più nè meno si lasciava rubare da questa nuova genia di predatori i suoi diritti, la sua forza, la sua libertà e fino quasi le pantofole senza ch'essa di nulla s'accorgesse. Possibile che la società abbia camminato lungo tempo così? Possibile che pochi peccatori l'abbiano così facilmente vinta sull'intera società? Possibile che essi siano gli istitutori di tanti ordini politici, di tante eccelse cariche, di tanti sublimi ministeri? E tutto questo perchè? Per dare un regolare sviluppo, un naturale andamento all'idea politica dominante; per dare quasi dimostrato che la società più saliva, più peggiorava; e qual lungo spazio dai tuguri ai troni! A dirle ingenuamente quel che sento, in questo ideale movimento che ella attribuisce agli ordini sociali io vi cerco la storia, vi cerco la verità e non la trovo; in questa sua idea politica dominante vi cerco la giustezza, la sincerità, e invece vi trovo odio e preoccupazione d'animo. Certi suoi pensieri, certe sue invettive, o meglio dire certi suoi epigrammi hanno più d'odio che di vero. Ella conosce bene il mio animo e le mie opinioni, e perciò può essere ben sicura che in questi miei giudizi io non mi attengo a certi riprovevoli principii che non ho mai professato; parlo con sincerità e per avversione che ho agli animi preoccupati e d'idee affatto esclusive. Ogni estremo è vizioso e di declamatori oramai ne abbiamo assai; non sacrificiamo nè al solo Arimane, nè al solo Ormuz, ma alla verità e la verità è riposta nei fatti. Vengano dunque i fatti alla prova e allora

non porremo più in dubbio la sincerità dell'autore. Per questo appunto mi piace assaissimo quel suo compendietto di Storia Sacra e l'idea che in tal modo lo architettò, facendo convergere tutti i raggi in un sol punto. Ma anche la via dei fatti è pericolosa; per servirmi d'una dolcezza metastasiana, l'ape sugge il miele dove l'aspide il veleno, voglio dire che non v'ha idea che non abbia intorno a sè dei fatti pro e contro a migliaia e che soventi lo stesso fatto presenta da diversi punti di vista aspetti contrarissimi.

Mi perdoni questa chiaccherata e gli strafalcioni che ho detto, dei quali non io ne ho la colpa, ma ella che mi ha costretto a rompere lo scilinguagnolo sulle sue cose. A me sarebbe bastato il dirle che nel suo manoscritto ho trovato dei passi nuovi e tratti di eccellente poesia e che il suo assunto è d'impresa assai ardua e d'un esito molto incerto. Ma ella continui, continui con animosità, percorra la nobile via che si ha dischiuso: e quando le piacerà sentire gente a chiaccherare così lungamente come io ho fatto, si rivolga a me e mi mandi da leggere.

Mi creda con tutta stima

Suo Aff.mo Amico

S. ANGELO DE-CASTRO

Dalla lettera del De-Castro si può arguire il carattere e il contenuto del *Veggente*. Nel *Saggio delle opinioni politiche del dep. Siotto-Pintor* a p. 12 il Tuveri cita alcuni passi del *Veggente*, o, come egli si esprime, « alcune parole di un opuscolo inedito ». Eccole: « In verità vi dico: v'ha un assassinio, v'ha un latrocinio contro la legge; v'ha un latrocinio, v'ha un assassinio secondo la legge ». « L'uomo del popolo cammina giusta le concupiscenze del suo cuore ed opera contro la legge ». « I principi della terra foggian la legge giusta le concupiscenze del proprio cuore ed operano giusta la legge ».

Sarebbe errore credere che per mezzo del *Veggente* il Tuveri si colleghi alla corrente di idee rappresentata dal Laménais della seconda maniera; poichè se a entrambi è comune l'odio alla tirannide, se entrambi hanno vagheggiato l'unione della libertà colla religione, profonde sono tra essi le differenze di mentalità e di dottrina.

Nel Tuveri non troviamo nè la tendenza teocratica, nè lo spirito razionalista, nè l'ideale democratico sociale che costituiscono le caratteristiche della speculazione del Laménais dopo il suo distacco dalla Chiesa di Roma. (Cfr. Falchi, *Le moderne teorie ecc.* p. 379 e seg.). Del resto in nessuna parte del suo sistema il Tuveri, così scrupoloso nel citare le fonti del suo pensiero, invoca l'autorità del Laménais. Questi nel *Trattato* è citato solo una volta e incidentalmente (a pag. 97, v. sopra nota 79).

(169) Dei monarchomachi di parte protestante il Tuveri ricorda e solo incidentalmente il Buchanam. Cfr. *Diritto dell'uomo* p. 225. Altro scrittore e protestante che mostra di conoscere è il Jurieu, di cui cita le *Lettres pastorales* (pag. 187).

(170) Il titolo preciso dell'opera è il seguente: *Del diritto dell'uomo alla distruzione dei cattivi governi. Trattato teologico-filosofico di G. B. Tuveri*. Cagliari, Tip. Naz., Marzo 1851. In ordine al titolo così il Tuveri scrive nel *Trattato* (p. 305): « Io ho intitolato questo trattato: *Del diritto dell'uomo alla distruzione dei cattivi governi*: io avrei potuto egualmente intitolarlo: *Del diritto dell'uomo ad essere ben governato*: giacchè se l'uomo ha diritto ad essere ben governato, ha necessariamente diritto a distruggere i governi che stabilisce sulla terra la prepotenza del male ». L'opera fu posta in vendita solo nel giugno successivo. Vi è ragion di credere che l'opera fosse compiuta e pronta per la stampa fin dal 1848. Ma in quest'epoca il Tuveri era uomo ignoto ed era consuetudine generale degli scrittori in Sardegna non iniziare la pubblicazione di un'opera se non era raggiunto un numero di sottoscrittori bastante a coprire le spese di stampa. Dall'elenco pubblicato in fine dell'opera il Tuveri negli anni 1848-1851 raccolse 378 sottoscrittori quasi interamente in Sardegna. Che l'opera fosse compiuta, almeno in gran parte, fin dal 1848 si può arguire da molti indizi. Nel n. 8, 11 maggio, 1848, del giornale *Il Nazionale* di Cagliari, col titolo *Della Società Civile*, il Tuveri pubblicava un articolo che corrisponde ai § 1-13 del *Trattato*. Nel *Saggio delle opinioni politiche del dep. Siotto*, pubblicato nel luglio 1848, a pag. 44 troviamo queste parole: « Lo stato di anarchia in cui è il linguaggio politico, m'impedisce dall'esternare in poche parole com'io la pensi

sul dogma della sovranità del popolo. Io ne parlerò *ex-professo* nel mio *Trattato teologico-filosofico del diritto dell'uomo alla distruzione dei cattivi governi* che verrà tra poco alla luce ». Nel n. 15 del *Cittadino italiano* di Cagliari (21 luglio 1849), troviamo un avviso con cui si dichiarono aperte le sottoscrizioni al *Trattato* presso il libraio Devoto di Cagliari. La stampa cominciò solo nel 1850. In una lettera inedita in data Forru, 31 agosto 1850 al fratello materno troviamo queste parole « L'edizione del mio *Trattato* riesce assai bella. Sanna me ne ha mandato un foglio ».

(171) *Della libertà e delle caste* per G. B. Tuveri autore del *Trattato del diritto dell'uomo alla distruzione dei cattivi governi*. Cagliari, Tip. del *Corriere di Sardegna*, 1871. E nell'interno troviamo queste parole: « Questo libro, abbozzato nel 1849, scritto e pubblicato in parte a Genova e a Napoli nel 1864, è stato riveduto e finito per la presente edizione ». Questa dichiarazione del Tuveri originò forse la leggenda di una seconda edizione del libro. (Cfr. sopra, nota 25.) Nel *Dovere* di Genova diretto da F. Campanella, troviamo pubblicato molte parti dell'opera appunto sotto il titolo: *Della libertà e delle caste*. (Cfr. *Dovere*, a. II, 1864, 14, 21, 28 maggio; 4, 11 giugno; 9, 16, 23 luglio; 3, 17 settembre; 15 ottobre; 12, 19 nov.; 3 dic.; 1865, 7 genn. e 23 sett.). Il *Popolo d'Italia* di Napoli era diretto allora dal deputato Asproni, mazziniano e amicissimo del Tuveri. Sullo scarso successo dell'opera cfr. sopra, nota 24.

(172) *Sofismi politici* per G. B. Tuveri autore del *Trattato del diritto ecc.* Motto di copertina: « La verità vi farà liberi » (Detto di Cristo), Napoli, R. Rinaldi e G. Sellitto, tipografi-editori, 1883. La prefazione porta la data del maggio 1882. Della pubblicazione dell'opera a Napoli si incaricò un amico del Tuveri, il repubblicano Luigi Canetto per mezzo di un certo De Mita di Napoli. L'opera ha carattere frammentario: in essa sono rifusi scritti pubblicati dal Tuveri su vari giornali nel periodo 1872-1880.

(173) Cfr. Tuveri, *Sofismi ecc.*, c. I.

(174) Sotto questo titolo cfr. il c. IV dei *Sofismi ecc.* Cfr. sopra nota 25. Ben diversa era la concezione che di Cristo si faceva Pio IX. Lo afferma il Tuveri nel *Corriere di Sardegna*, 26 luglio 1873 (« I

demagoghi »): « Pei Neri non vi ha che monarchia feudale o demagogia. E hanno per sè l'autorità di Pio IX. Questi, nel ricevere a principio d'anno un branco di nobili romani, dopo avere comunicato loro la magnifica scoperta fatta da lui nell'Evangelio che Cristo era un aristocratico ».

(175) Di qui la critica negativa ed il pessimismo ingiustificato che troviamo nei suoi scritti circa i destini della Sardegna. Cfr. la serie d'articoli da lui pubblicati nel giornale: *Il Movimento Sardo* (1 settembre 1876 e segg.) sotto il titolo: *Il passato, il presente e l'avvenire della Sardegna*.

(176) Lo stesso concetto troviamo nel Tuveri, *Libertà e caste* p. 84. Che fosse presago della sorte che sarebbe a lui e alla sua famiglia toccata? A caratterizzare l'uomo mette conto riprodurre queste parole del suo testamento olografo in data 4 agosto 1887 (quattro mesi prima di morire): « Considerando io G. B. Tuveri-Licheri che compiendo appunto quest'oggi i miei 72 anni della mia travagliata esistenza, ho tardato già troppo a far testamento, dispongo dei miei pochi beni nel modo che segue. Applicando le mie attitudini ad occupazioni lucrose, avrei potuto anch'io senza contaminazioni avvantaggiare me e la famiglia, ma preferii a tutto la mia indipendenza e la causa di un popolo inconscio dei propri diritti, corrotto e reso apatico da un potere soverchiante. Quindi dai miei prediletti studi non ritrassi che un po' di fama e dispendi; e quel che mi rimane il serbai col confinarmi in un villaggio, e a costo di dure privazioni; nè sarei a tal punto, se alle straordinarie traversie cui soggiacque l'agricoltura non si fossero aggiunte le vessazioni di un governo nemico sistematico della proprietà agricola; sicchè, anche i più agiati proprietari, privi di mezzi di coltivazione, in preda a strozzini d'ogni sorta, scoraggiati dalla vanità dei loro sforzi, vanno sempre immiserendo... ».

(177) Abbiamo avuto modo di constatare direttamente lo scorso anno il bisogno in cui versano a Sardara la vedova e la figlia del Tuveri. A Cagliari nessuna via, nessuna piazza ricorda il nome di G. B. Tuveri. Eppure questi non aveva mancato di illuminare i suoi concittadini sui criteri da seguire circa la *Nomenclatura delle vie* (in *Corriere di Sardegna* 19 giugno 1873). In compenso il comune

di Sorso nel sassarese ha intitolato al Tuveri una via sei anni prima della sua morte. Un busto ben riuscito del Tuveri che la generosa e coraggiosa iniziativa del *Circolo letterario Tuveri* e del suo benemerito presidente Dott. Alfonso Dessì, aveva fatto preparare dall'ottimo scultore G. B. Troiani giace sempre dimenticato nello studio dello scultore a Cagliari in attesa di tempi e di uomini migliori. Solo nella sala del Consiglio provinciale nel medaglione sovrastante alla quarta finestra figura il ritratto del Tuveri.

(178) Nel discorso di commemorazione funebre del Mazzini tenuto il 2 aprile 1872 dal Tuveri in Cagliari troviamo le seguenti parole: « ... affrontare una vita di stenti, nel mentre si può arricchire e grandeggiare per me è un sacrificio più grande, che l'esposi ad una morte gloriosa sui campi di battaglia. Ma si è soltanto a questo patto che si può durare nell'apostolato delle buone cause. Un uomo schiavo delle sue agiatezze e che sia fornito di larghi mezzi di fortuna, è quasi impossibile che presto o tardi non divenga schiavo di chi si faccia a secondare le sue viziate abitudini. ... » Queste parole che il Tuveri riferiva al Cattaneo e al Mazzini possono bene ripetersi a suo riguardo.

(179) Ci riserviamo toccare di questi argomenti nell'articolo: *Per la vita e i tempi di G. B. Tuveri* che vedrà nell'anno la luce nell'*Archivio storico sardo*.